

المَحْطَة

مجلة متخصصة تُعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة 28 فئة الإسلام

معهد المعارف الحكيمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapient Knowledge Institute
for Islamic & Contemporary Studies

عدد خاص: الصِّدْرَانِيَّة والحكمة المتعالية

ما هي الحكمة المتعالية؟ | حسين نصور
الحكمة عند الملا صدرا | روبرتس أيفنز
نظرة في الخصائص المنهجية لفلسفة صدر الدين الشيرازي | علي شيرواني
دراسة المنهج النقدي للفيض الكاشاني لمسألة القيامة في النظام الفلسفي
الصدراي | رضا أكبريان ونجمه سادات رادفر

دراسات وأبحاث

الطبيعة البشرية: العدالة في مقابل القوة [٢] | ذوام تشومسكي وميشال فوكو
نحو فلسفة القيم الحضارية | شفيق جرادي
مجتمع مدني: تاريخ كلمة | فرانسوا رانجون
ضعف الترويج للعرفان الشيعي عامل هام في انتشار العرفان الكاذب
| محمد فتالي الأشكوري
عبد الرحمن بدوي والاتجاه الوجودي | أحمد ماجد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



| المَحَبَّة |

العدد الثامن والعشرون ٢٠١٤

فهرس المحتويات

مع العدد

٢

ملف العدد: الصدراتية والحكمة المتعالية

ما هي الحكمة المتعالية؟

٧

| حسين نصر | ترجمة فاطمة محمد زراقط

الحكمة عند الملا صدرا

١٩

| روبيرتس أيفنز | ترجمة ديماء المعلم

نظرة في الخصائص المنهجية لفلسفة صدر الدين الشيرازي

٤٩

| علي شيرواني | ترجمة محمد حسن زراقط

دراسة المنهج النقدي للفيض الكاشاني لمسألة القيامة في النظام الفلسفي الصدراتي

٧٢

| رضا أكبريان ونجم سادات رادفر | ترجمة حسن طاهر

دراسات وأبحاث

الطبيعة البشرية: العدالة في مقابل القوة [٢]

٩٣

| نوام تشومسكي وميشال فوكو | ترجمة علي يوسف ومحمد علي جرادي

نحو فلسفة القيم الحضارية

١١٩

| شفيق جرادي |

مجتمع مدني: تاريخ كلمة

١٤٧

| فرانسوا رانجون | ترجمة علي يوسف

ضعف الترويج للعرفان الشيعي عامل هام في انتشار العرفان الكاذب

١٧٥

| محمد فتاني الأشكوري | ترجمة علي الحاج حسن

عبد الرحمن بدوي والاتجاه الوجودي

٢٠١

| أحمد ماجد |

٢٤٩

فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

٢٦٨

الملخصات باللغة الإنكليزية

٢٧٠

مع العدد باللغة الإنكليزية

مع العدد

لئن افتتحت مجلة المحجة عددها ما قبل الأول [العدد صفر] بعرض مدرسة الحكيم المتأله صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي بعنوان «فلسفة الملائة صدر»، فهنا هي الآن، وبعد مرور سنوات وأعداد عدة، تعاود البسط للفكر الفلسفي الصدراني إياه لما لهذا الفكر من أهمية بالغة في دنيا الاشتغال الفلسفي الإسلامي والعالمي، سواء بسواء. ولكن هذه المرة نقدم، أكثر ما نقدم، قراءة لأهم المباني والمرتكزات الفلسفية التي شكلت ملاك الفكر الصدراني، ساعين إلى بيان اللبنة الأولى التي شكلت مرتكزاً للمدرسة الحكمة المتعالية والاشتغال الصدراني.

يلج السيد حسين نصر إلى مبحث الحكمة المتعالية بعرض غير مسهب عن تاريخ إدراج هذا اللفظ حتى قبل الملائة صدر الشيرازي، الذي هو نفسه قد استفاد في عرضه وبسطه في ما بعد، بزم. ومن ثم ينتقل إلى عرض مرتكزات هذه المدرسة في في الفكر الصدراني، ليخلص إلى أن الحكمة المتعالية ما هي إلا أفنون نبت في شجرة الفكر الإسلامي ليتمكن المسلمون، إذ ذاك، من النفاذ إلى رؤية جديدة محدثة للحقائق الخالدة. ومع روبرتس آيفنز تمكن، كذلك، من قمش المباني الأساس التي بنى عليها الملائة صدر الدين فلسفته الحكمة، إذ قدم آيفنز عرضاً مسهباً لأهم هذه المباني والمرتكزات الفلسفية.

أما مع علي شيرواني، فنغوص في الخصائص المنهجية لفلسفة صدر المتألهين مقارنة بالفلسفة المشائية والإشراقية، كليهما. لنخلص، من ثم، إلى أن مدرسة الحكمة المتعالية، بما هي هي، مدرسة فلسفية مستقلة بالمعنى الخاص للفلسفة. نجحت في الاستفادة من المدارس السابقة عليها، فجمعت بين العرفان، والإشراق، والشهود، والبرهان، جمعاً سائماً لا جمع تكسير، على حد تعبير شيرواني. وبعدها بسط كل من رضا أكبريان ونجمه سادات رادفر لمسألة القيامة في الفكر الصدراني من منظور ألمع تلامذة صدر الأ وهو محسن الفيض الكاشاني.

ويشتمل باب «دراسات وأبحاث» في هذا العدد على دراسات خمس. البحث الأول هو تَمَّة النقاش الذي دار بين نوام تشومسكي وميشال فوكو حول مفهوم الطبيعة البشرية، والذي يتنقل بسلاسة بين اللغة والعلوم والسياسة، هذه المرة، بفعل الحضور الموسوعي لكل منهما. وفي الدراسة الثانية يستعرض شفيق جرادي القيم الحضارية التراكمية بما هي ملاك لفهم الحضارات، ليتَّسم، بالتالي، النفاذ إلى قراءات إسلامية لموضوعة القيم والحداثة والحضارة. ومن ثمَّ، مع فرانسوا رانجون، نقدّم ترجمة لمقال له، بسط فيه للفظ «مجتمع مدني»، عائدًا به إلى جذوره التاريخية وتحولاته المختلفة التي أدت إلى اختلاف معناه اختلافًا جذريًا بفعل مرور الزمن وبفضل التغيرات الاجتماعية. وفي الدراسة الرابعة نقرأ حوارًا سلسًا مع محمد فنائي الأشكوري يعرض فيه لموضوعة العرفان الشيعي. بما هو بعد شرّائيّ للدين، ويتحدّث فيه، من ثمَّ، عن أهميّة الترويج لهذا العرفان إياه قبالة العرفان الكاذب، في عيون الأشكوري، الذي يلقي كلّ رواج في بعض أنحاء هذه البسيطة. وننهي هذا العدد مع دراسة لأحمد ماجد، اختطّ فيها فكر الراحل المصريّ عبد الرحمن بدوي، منطلقًا من فلسفته الوجودية التي انكبّ على العمل عليها لعرضها خارج الحاضنة الأولى التي ولدت فيها.

والله وليّ التوفيق

ملف العدد



ما هي الحكمة المتعالية؟

| حسين نصر |

الحكمة عند الملّا صدرا

| روبرتس أيفنز |

نظرة في الخصائص المنهجية لفلسفة صدر الدين الشيرازي

| علي شيرواني |

دراسة المنهج النقدي للفيض الكاشاني لمسألة القيامة في النظام الفلسفي الصدراني

| رضا أكبريان ونجمه سادات رادفر |

ما هي الحكمة المتعالية؟^(١)

السيد حسين نصر^(٢)

ترجمة فاطمة محمد زراقط^(٣)

لم يكن الملاً صدراً أوّل من أوجد لفظ «الحكمة المتعالية»، لكنّه هو الذي هدّبه وشدّبه ليسغ عليه مداليله وأفاهيمه الصدراتيّة، لتضحى الحكمة المتعالية، إذ ذاك، مرتبطة باسم الملاً صدراً نفسه. تحاول هذه المقالة أن تعرّج على المباني الأساس التي ابنتت عليها مدرسة الحكمة المتعالية، مقدّمة إتياءها بقلب يقارن بينها وبين المدارس الفلسفيّة السابقة عليها، لا سيّما مدرسة الإشراق والمشاء، مقارنة ستتيح لنا، تالياً، النفاذ إلى أركان هذه المدرسة من مسار المدارس التي سبقتها.

المفردات المفتاحية: الحكمة المتعالية؛ الملاً صدراً؛ ابن سينا؛ السهروردي؛ الطبيعيات؛ الإلهيات.

لقد استخدم متصوّفة من طراز القيصري لفظ «الحكمة المتعالية» قبل صدر المتألّهين الشيرازي بزمان. بل وورد هذا اللفظ في أعمال مشايخ من أعلام الفلسفة المشائيّة على غرار قطب الدين الشيرازي^(٤). إلّا أنّ المعنى المصاحب لهذا اللفظ، في هذه السرديات، يختلف

(١) الفصل الخامس من كتاب صدر الدين الشيرازي وحكمته المتعالية؛ للمزيد انظر،

S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Affaires, 1997).

(٢) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج واشنطن في الولايات المتحدة الأميركيّة.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٤) يقتبس ملاً صدراً في كتابه شرح الهداية بعضاً من شروحات قطب الدين الشيرازي على قانون ابن سينا ليظهر مدى تجرّد [أي ابن سينا] في «الحكمة المتعالية»، فيقول: «إنّ الشيخ ولا غيره من الحكماء الراشخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا [بأنّ المدرك للمحموسات الجزئيّة هو الحواس الخمس]. للمزيد انظر، ملاً صدراً، شرح الهداية (طهران: ١٣١٣ هـ. ق.)، الصفحة ١٩٥.

ويذكر أنّ أورد قطب الدين الشيرازي لفظ «الحكمة المتعالية» في كتاب درة التاج، وكشف السّد جلال الدين الآشتياني في رسالة أبقها إليها أنّ الحكمة المتعالية تشي بالحكمة الإلهيّة التي عبّر عنها مختلف الفلاسفة، وكذا استُخدمت [كما الحكمة

عن مفهوم الحكمة المتعالية الذي بسط له الملاً صدرا نفسه ومن تتلمذ على يده في ما بعد. إذ اختطّ تلامذة صدرا معنى محدّداً للحكمة المتعالية بلحاظ ارتباطها بالاشتغال الفلسفي والمتأفّيزيقي الصدرائي الجديد. فمن المشروع إذاً، في هذا السياق، الخوض في معنى الحكمة المتعالية ومبانيها، لنبيّن، من ثمّ، الأفكار التي تولدت عنها.

يتألّف مصطلح «الحكمة المتعالية» من لفظين: (١) الحكمة، و(٢) المتعالية. أخذ هذا المصطلح بالانتشار عندما بدأ تلامذة صدرا باستخدامه للدلالة على مدرسة صدرا الفلسفية، على الرغم من استخدام صدرا نفسه لهذا اللفظ إيّاه من قبل. وبعد مرور جيل كامل على الملاً، أطلق عبد الرزاق اللاهيجي، وهو صهر صدرا وأحد ألمع تلامذته، وصف الحكمة المتعالية على الفلسفة الصدرائية^(٥). وفي الفترة القاجارية انتشر المصطلح على نطاق واسع، فالملاً هادي السبزواري، مثلاً، لم يقف في شرح المنظومة، ولو لهنيهة، كيما يبيّن سبب استخدام لفظ «الحكمة المتعالية» كاسم للمدرسة الصدرائية^(٦).

وإذا ما تمحصنا كتابات ملاً صدرا نفسه، لن نعثر في أيّ منها على فقرة يسمّي فيها الملاً مدرسته بـ«الحكمة المتعالية». استخدم صدرا هذا المصطلح بالذات، حقيقةً، لعنونة عمليّن اثنين له. أمّا الأوّل فهو مؤلّفه الشهير بـ«الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، والثاني، وهو العمل الأخير للملاً، بعنوان الحكمة المتعالية^(٧). حتّى أنّ استخدام لفظ الحكمة المتعالية في الشواهد الربوبية^(٨) كان في سياق الإشارة إلى كتاب ملاً صدرا الأخير لا إلى منظومته

الإلهية على نطاق واسع. يقول الآشتياني: «حكمت متعاليه كه همان حكمت الهي روش اهل تحقيق باشد در همه جا قبل از ملاً صدرا به چشم می خورد»، [يمكن ملاحظة الحكمة المتعالية، التي هي الحكمة الإلهية، أنّي حللنا قبل ملاً صدرا]. وقد كتب ملاً شمس الجيلاني [شمس الدين الجيلاني]، وهو من عاصروا الملاً صدرا، وخالفوه في كثير من أفكاره ومعتقداته، كتاباً بعنوان الحكمة المتعالية.

(٥) نُشرت رسالة عبد الرزاق اللاهيجي إلى صدرا في، جواد مصلح، فلسفه عالي يا حكمت صدر التالّهين (طهران: دانشگاه طهران، ١٣٧٧ هـ. ق.)، الجزء ١ (رساله وجود).

(٦) إذ شرح السبزواري البيت الثامن من المنظومة، «لاقت برسم بعداد النور»، قائلاً: «لاقت أي الحكمة المتعالية أو المنظومة باعتبار اشتغالها على مسائل الحكمة المتعالية [...]». للمزيد انظر، هادي السبزواري، شرح المنظومة، تحقيق مهدي محقق وتوشيهيكو إيزوتسو (طهران، ١٩٦٩)، الصفحة ٣٩.

وفي الترجمة العربية استفدنا من، هادي السبزواري، شرح المنظومة، تعليق آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتصحيح مسعود طاهي، الطبعة ١ (طهران: نشر ناب، ١٩٩٢)، الصفحة ٥٢. المترجم.

(٧) قدّم السيّد جلال الدين الآشتياني لهذا الكتاب في طبعته الفارسية، فيما قدّم له السيّد حسين نصر في ترجمته الإنكليزية.

(٨) يقول ملاً صدرا في ما يخصّ إدراك النفس بالمعقولات الكلية: «[...] ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً، ثمّ بالحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً». انظر، صدر الدين بن محمد الشيرازي، الشواهد الربوبية، تقديم جلال الدين الآشتياني (مشهد، ١٩٦٧)، الصفحة ٣٤.

ومدرسته الفلسفية. وثُمَّ سبَّحْنِ اثْنَيْنِ دفعا تلامذة ملاً صدرًا إلى إطلاق لفظ «الحكمة المتعالية» على اشتغاله الفلسفي، وهما: (١) عنوان كتاب الأسفار، وفيه إشارة إلى وجود مدرسة قُذِفَ بها بعيداً بفعل المعتقدات المتأفيريقيّة، مضافاً إلى أنّ لفظ «في»، (في الأسفار العقلية الأربعة)، الذي يشي بسفر نحو مرئى من اليقين؛ و(٢) ثَمَّ دروس شفويّة، ألقاها الشيخ نفسه، يشير فيها إلى أنّ المقصد من الحكمة المتعالية ليس بعض كتبه فحسب، بل مدرسة صدرًا بعامة. يتعذّر علينا، بالطبع، إقامة دليل مكتوب على هذا السبب الأخير، لكنّ أبرز مشايخ هذه المدرسة في إيران اليوم يثبتون صحّة هذا المدعى، فهم تناقلوا الحديث الشفويّ لصدر المتألّهين الذي تضامف مع كتابات بين أيديهم عبر سلسلة من المدرّسين تمتدّ جذورها إلى ملاً صدرًا نفسه، ويُعدّ هذا خير دليل على مقبولة هذا المدعى.

وكذا بات لفظ الحكمة المتعالية يشير، حكرًا، إلى مدرسة معيّنة من الثيو صوفيّة التقليديّة، رفع قواعدها صدرًا نفسه، وهي تسمية برزت مع عصر صدرًا واستطالت حتّى يومنا هذا. وتعدّ الحكمة المتعالية التسمية الأكثر ملاءمةً لمدرسة صدرًا، لا لأسباب تاريخيّة فحسب، بل لأنّ معتقّدات ملاً صدرًا تدور في محور الحكمة بما هي هي، والرؤية الفكرية للمتعالي التي توصل إلى المتعالي نفسه. وعليه، تعدّ «الحكمة المتعالية» ملاك المدرسة الصدرائيّة وذلك لأسباب تاريخيّة ومُتأفيريقيّة في آن.

وإذا رمينا إلى فهم ملاً صدرًا للحكمة المتعالية يجدر بنا التوقّف عند تعريفه للحكمة، أو للفلسفة^(٩). فعندما يبسط صدرًا الحديث عن الحكمة فهو، بذلك، يقصد الحكمة المتعالية لا غير، ذلك أنّ الحكمة، في نظره، هي الحكمة المتعالية التي يبسط لها. ويجدر بنا الإشارة، ها هنا، إلى أنّ ملاً صدرًا، كما الفلاسفة المسلمين الأوائل، بل وأكثر، اضطلع في بيان الفلسفة والحكمة ومعانيهما. إذ أسهب صدرًا في شرحهما في كثير من كتبه، وما برح يعرفهما في غير مرّة، معتمدًا في تعريفاته وشروحاته على أمّهات الكتب، جامعًا مختلف

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من، صدر الدين بن محمّد الشيرازي، الشواهد الربوبية، تحقيق جلال الدين الأشتياني (قم: بوستان كتاب، ١٣٨٢ هـ. ش)، الصفحة ١٥٨. المترجم.

(٩) رأى ملاً صدرًا، كما الفلاسفة المسلمين المتأخرين في بلاد فارس أنّ الحكمة والفلسفة مرادفان لمفهوم واحد، على عكس الحقيقت الأولى من الفلسفة الإسلامية، حيث ميّز عدد لا بأس به من الفلاسفة وعلماء الكلام، على غرار فخر الدين الرازي، بين الحكمة والفلسفة. للمزيد انظر،

S. H. Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (London, 1978), prologue.

الرؤى والمشارب الفلسفية في نسق فلسفي خاص به. ومن أشهر ما قاله في تعريفه للحكمة إنها: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، ومشابهة لنظام الوجود»^(١٠). وفي تعريف أكثر إسهاباً للفلسفة في الأسفار كتب صدر، مردداً أصداء [الفلاسفة] من أفلاطون إلى السهروردي،

إن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية لتحصيل التشبه بالبارئ تعالى^(١١).

وقد ميّز الميرزا مهدي الآشتياني^(١٢)، وهو من أبرز شُراح مدرسة ملاً صدرًا طوال القرن الماضي، الحكمة المتعالية عن غيرها من المدارس الفلسفية الأولى، موضحاً في أحد تعليقاته أنها: «هي [أي الحكمة المتعالية] المشتمة على توحيد الوجود بخلاف حكمة المشاء، فإن فيها توحيد الوجود فقط لا توحيد الوجود»^(١٣).

وبالنظر إلى تعريفات ملاً صدر الحكمة، وإن هي إلا الحكمة المتعالية، مضافاً إلى حواشي الميرزا مهدي الآشتياني عليها، نخلص إلى أن الحكمة مبنية على مرتكزات ومبانٍ محض متافيزيقية، يُمكن النفاذ إليها عن طريق الكشف أو الذوق أو الشهود، مقدّمة بمنهج عقلي لا عقلي، مستفيدة من البراهين والدلائل العقلية. ويظهر، كذلك، أن هذه الحكمة ترتبط، أكثر ما ترتبط، بالتحقق، بتبديل الذات التي تتلقّى المعارف والعلوم. وبعد، إذ لدى الغوص في كتابات ملاً صدر نستشف أن المناهج الآيلة إلى تحقيق هذه المعرفة مرتبطة بالشرع، وأنه يمكن النفاذ إليها بلا غير الوحي.

(١٠) راجع مقدّمة السيّد جلال الدين الآشتياني للشواهد الربوبية، الصفحة ٧. وللمزيد عن تعريفات الحكمة والفلسفة عند ملاً صدرًا وفلاسفة آخرين، انظر،

S. H. Nasr, "the Meaning and Role of Philosophy in Islam," *Studia Islamica* 37, 1973, pp. 57-80; cf. S. H. Nasr, *The Tradition of Islamic Philosophy in Persia* (forthcoming).

(١١) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (طهران، ١٣٨٧ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٢٠.

(١٢) للمزيد عن الميرزا مهدي الآشتياني، انظر مقدّمة توشيهيكو إيزوتسو T. Izutzu للترجمة الإنكليزية لكتاب،

M. 'Āshtiyānī, *Commentary on Sabzawārī's Sharḥ-i Manzūmah* (Tehran, 1973).

(١٣) أنا مدين للأستاذ عبد الجواد فلاطوري الذي زوّدي بهذا التعليق، فقد جمع الأستاذ فلاطوري تعليقات الميرزا مهدي على شروح داوود القيصري لفصوص ابن عربي، ودونها كتفريعات في الطبعة الحجرية لكتاب الفصوص (الصفحة ١٦)، وزوّدنا بها ليان ارتباطها بالحكمة المتعالية، مشكوراً على ذلك.

إذا، ثم مرتكزات أساس للحكمة المتعالية، ألا وهي: (١) الكشف أو الذوق أو الإشراف، و(٢) العقل أو الاستدلال، و(٣) الشرع أو الوحي. ويكمن الاشتغال الصدراني في الجمع بين المعارف المستنبطة من هذه المصادر الثلاث. يهدف هذا الاشتغال إلى تشذيب المعرفة التي يمكن النفاذ إليها عن طريق التصوف، والإشراف، والفلسفة العقلانية (أي فلسفة المشاء في عيون صدر)، والعلوم الدينية، متضمنة علم الكلام^(١٤). تُختصّ معالم الحكمة المتعالية وتبلور بالمقارنة مع كل من هذه الفروع من العلوم الإسلامية التقليدية هذه^(١٥).

وقد بينا سابقاً، في معرض الحديث عن مصادر معتقدات صدر، مدى تداخل تعاليم صدر المتألهين مع بعض المتصوفة من أمثال ابن عربي، وصدر الدين القونوي، وعبد الرزاق الكاشاني، وداوود القيصري، وثلة من مشايخ مدرسة ابن عربي. وإذا كان لا بد من مقارنة تعاليم صدر مع تعاليمهم، يمكن القول بأنّ المتألهين الصوفيّة لأولئك الشيوخ هي النسخة الفكرية لرويتهم الروحية. فالمتألهين عند ابن عربي تتمثل، كلّ ما تتمثل، على شكل حزم من نور، كلّ منها يضي، جنباً من مظاهر الحق. ويرى ملا صدر إلى هذه الحزم النورية على أنها إشراق أكثر ثباتاً وسيالية. يسعى صدر المتألهين إلى إيجاد نسق متألهين منهي، إلى تقديم براهين عقلية، وإلى بيان بعض الأمور التي إمّا بقى المتصوفة الأوائل في صمت مطبق حيالها، أو اعتبروها هبة من الله ونتائجاً لكشفاتهم الروحية. لم يخالف ملا صدر في تعاليمه تعاليم ابن عربي بلحاظ المسائل الجوهرية، كما خالف بعضاً من أطروحات المشاء والإشراقين، ما خلا مسألة الشرّ، ومسألة القضاء والقدر، إذ قار بها صدر مقارنة مختلفة عن ابن عربي. وبعد، إذ أفرد صدر المتألهين لمسائل عدّة لم يتطرق إليها ابن عربي ومدرسته، لكنهم ألحوا إليها، لما، في كتاباتهم. وعليه، يمكن القول بأنّ ملا صدر قد قدّم مبان أكثر منطقاً ومنهجية لتعاليم مدرسة ابن عربي الصوفيّة المتألهين. وفي الواقع، لم يكن ملا صدر من ألمع الفلاسفة والمتألهين الإسلاميين فحسب، بل يجب اعتباره على أنّه كان من أبرز من علّق على ابن عربي وتلامذته.

وإبان المقارنة بين الحكمة المتعالية الصدرانية وحكمة الإشراق، عند السهروردي،

(١٤) أوضح ملا صدر في مقدّمة الأسفار وفي كسر أصنام الجاهلية، أهميّة الإيمان والرياضات الشرعية في قمش الحكمة، التي هي من العلوم الإلهية، والتي تكسي، أكثر ما تكسي، في الوحي وفي جوهر النفس الإنسانية.

(١٥) ترى العلوم الإلهية التقليدية إلى التصوف، في جنبه النظرية، على أنّه «علم»، أمّا في جنبه التطبيقية فهو مرتبط بطريقة العيش والوجود، وبالتالي فهو، إذ ذاك، مرتبط بقطب الوجود لا المعرفة، ولا يمكن اعتباره علماً بلحاظ العلم.

نتوافر على موارد تجانس، بسطنا الحديث عنها، وكذا على موارد تضادّ سعفنا في فهم الحكمة المتعالية نفسها. لا غرو أنّ ملّا صدرا أدرك، في عين وجوده، أنّه مثال المتألّه الذي اختطّه السهروردي، والذي انكبّ على بيانه^(١٦). وقد تفوّق صدرا على السهروردي في وضع مبنّى عقليّ للمعرفة التي تفيض من الكشوفات الروحيّة. ويدين صدرا، أكثر ما يدين، في مسعاه هذا، إلى السهروردي الذي كان أوّل من خطى الخطوة الأولى في هذا الطريق. لكنّ صدرا تابع المسير حتّى النهاية، فأفلح في الاشتغال في كثير من المسائل، أكثر من السهروردي، وعالجها بعمق.

كما لم يتخذ الرجلان الموقف نفسه حيال ابن سينا ومدرسة المشاء. فعلى الرغم من تعرّف السهروردي إلى ابن سينا، وكتابته عدداً لا بأس به من الأعمال، على غرار التلويحات والمطارحات، التي هي، في الواقع، إعادة صياغة لتعاليم ابن سينا، فقد فسّد في قصّة الغربة الغريبة^(١٧) وحكمة الإشراق^(١٨) بعض آراء ابن سينا. أمّا الملّا صدرا، فعلى الرغم من المآخذ التي حملها على فلسفة المشاء، فقد كان من كبار المعلقين على ابن سينا، وتمكّن من إدخال تعاليم ابن سينا في ملاك «الحكمة المتعالية» بخلاف السهروردي الذي أخفق، أحياناً، في التوفيق بين حكمة الإشراق وفلسفة المشاء. وفي وقت اعتبر فيه السهروردي الفلسفة المشائيّة قاعدةً أساساً لفهم حكمة الإشراق وبيانها، اعتبرها ملّا صدرا مبحثاً أضيف، بعناية، إلى صلب نسيج الحكمة المتعالية.

ثمّ، لا محال، مائز بين مرتكزات حكمة الإشراق والحكمة المتعالية. وعوداً على بدء، يعود الفضل إلى السهروردي الذي كان أوّل فيلسوف مسلم ليقبّس آي من القرآن الكريم في أعماله الفلسفيّة، وسعى سعياً حثيثاً إلى التآليف بين شروحات الآيات القرآنيّة المنزلة ومبادئ الحكمة. ولكنّ الملّا صدرا هو من أكمل هذه المقاربة، وهذا النهج، جامعاً بين آيات القرآن

(١٦) وللمزيد عن مفهوم المتألّه عند السهروردي، انظر،

Suhrawardī, Hikmat al-'ishraq, in H. Corbin (ed.), *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. 1 (Tehran-Paris, 1952), p. 12.

فعندما لقّب الملّا صدرا بـ«صدر المتألّهين» كان يقصد بذلك المتألّه الذي اختطّ السهروردي معالنه. وبالتالي، فإنّ اللقب الذي يُعرف به الملّا في معظم الحلقات التقليديّة في بلاد فارس، إلى يومنا هذا، أطلقه عليه السهروردي - ولو بنحو غير مباشر، السهروردي الذي مهّد الدرب ليضحي وجود أعلام من قبيل الملّا الشيرازي ممكناً.

(١٧) *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. 1, op. cit., pp. 275-6.

(١٨) بسط السهروردي المقالة الثالثة من حكمة الإشراق لتهفيت آراء المشائيين، لا سيّما تعاليم ابن سينا ومدرسته.

الكريم والأحاديث، من جهة، ونسقه الحكمي، من جهة أخرى، بأسلوب غير مسبوق. وبعد، إذ تمّ مائز آخر، وهو أنّ السهروردي ركن إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أمّا صدرًا فقد لجأ إلى أحاديث الأئمة الاثني عشر، على غرار نهج البلاغة لـ [إمام] علي، [عليه السلام]، والأحاديث الواردة في أصول الكافي للكليني، مضافًا إلى القرآن والأحاديث النبوية. ويعدّ صدرًا من أبرز مفسّري القرآن الكريم بحق، إذ اعتُبر من المع المفسرين على مداد التاريخ الإسلامي، وامتاز عن غيره من الفلاسفة المسلمين.

وعند الغوص في نقاط الاختلاف بين الفلسفة الصدرائية والفلسفة السهروردية نستشفّ أنّ مدرسة صدرًا، على الرغم من تضافها مع الحكمة الإشرافية في نقاط عدّة، فهي تختلف عنها في غير مسألة، سنعرض أبرزها في هذه السطور. نعم، لا غرو أنّ الاختلاف الأبرز يكمن في مبحث أصالة الوجود عند صدرًا على عكس أصالة الماهية عند السهروردي. يرى هنري كوربان إلى هذا المائز على أنّه قتل «ثورة» أذكاهما صدرًا في سرديات الفلسفة الإسلامية^(١٩). يؤول هذا الاختلاف، بدوره، إلى اختلاف في رؤية كلّ من صدرًا والسهروردي إلى مسألة الثابت والمتغيّر، ومراتب الوجود، والمعاد، وغيرها، وتفحص بسيط لتعاليم كلّ منها يُظهر هذا الاختلاف^(٢٠).

وبعد، إذ تمّ مائز آخر بين صدرًا والسهروردي بلحاظ اختلاف نظرة كلّ منهما إلى عالم

(١٩) انظر مقدّمة هنري كوربان لكتاب الشاعر ملّا صدرًا،

H. Corbin, *Le Livres des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).

لقد أشرنا في كتابات سابقة لنا أنّه لما ذهب السهروردي إلى اعتبار النور عين الوجود، فهو، بعد، يقبل به «أصالة الوجود»، ذلك أنّ حقيقة الموجودات، كلّ الموجودات، كما يرى السهروردي، تكمن في النور الذي ينظم عض حوهرها. ولكن لا نستريب في اختلاف المعتقدات الانطولوجية بين السهروردي وصدرا، كليهما، وذلك لاختلاف تحليل كلّ منهما لهذا المبحث. للمزيد، انظر،

S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, 1964), pp. 69-70; and idem, "Suhrawardi," in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. I (Wiesbaden, 1966), p. 385 on.

(٢٠) لا نرم هنا، في هذا السياق، إلى إقامة مقارنة تفصيلية مهية بين الحكمتين، بل إلى إظهار السمات الأبرز للحكمة المتعالية من خلال مقارنتها بالمدارس السابقة الوجود في الفكر الإسلامي. وعندما تبدأ المدارس الفلسفية الإسلامية بالانتشار شيئًا فشيئًا، عندها فحسب، يصح من الحرّي بالباحثين أن يعدّوا دراسات دقيقة مقارنة بين مختلف المدارس الفلسفية الإسلامية نفسها، وبينها وبين المدارس الفلسفية التقليدية في الشرق والغرب، سواء بسواء. للمزيد، انظر،

S. H. Nasr, "Condition for meaningful comparative philosophy," *Philosophy East and West*, 22:1, Jan. 1972, pp. 53-61; See, also, S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London, 1976), chapters 3 and 4.

الخيال. وهنا نكتفي بالقول بأن السهروردي كان من أوائل الفلاسفة المسلمين القائلين بأن هذه الخاصية من النفس الإنسانية مجردة من البدن، وبالتالي، فهي لا ترح قائمة بعد موت الجسد. لكنه، أي السهروردي، لم يعترف بوجود نظير كوني لهذا الخيال المنفصل، بخلاف ملاً صدرا الذي آمن بالخيال المنفصل والخيال المتصل على السواء.

وأخيراً، يتعد ملاً صدرا في فلسفته الطبيعية عن رؤى السهروردي، فيقترب من مادية ابن سينا. لكنه يقارب هذه المبحث في رحاب مبدأ الحركات الجوهرية، وهو من مرتكزات الحكمة المتعالية. حدى هذا المبدأ بصدرا إلى بيان مختلف جنبات الفلسفة الطبيعية، وكذا المعاد، بمنهج بعيد كل البعد من حكمة الإشراق، لكن لا غبار على مديونية صدرا للسهروردي ها هنا. فلم يكن ملاً صدرا ليكون لولا وجود سهروردي مهّد الدرب أمامه، كما وكان صدرا من أبرز الشراح والمعلقين على السهروردي إياه.

وقد كان ملاً صدرا، جنباً إلى جنب، مع محمد الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي من أبرز الشراح والمفسرين لمدرسة الإشراق. فكان صدرا إبان شرحه وبيانه لأعمال شيخ الإشراق يظهر الحكمة الإشراقية في نسق جديد خاص، وكذا جعلها مبنى أساس من مباني حكمته المتعالية.

وبالعودة إلى ابن سينا وإلى فلسفة المشاء نجد، مجدداً، أن ملاً صدرا مدين بالكثير الكثير للمدرسة المشائية، لا سيما لابن سينا إياه، لكنه ينأى بنفسه عن هذه المدرسة في مسائل جوهرية. فملاً صدرا نفسه كان من مشايخ الفكر المشائي، بل وكان كتابه شرح الهداية، الذي يحوي عرضاً لفلسفة المشاء، ولقرون عدّة، مصدرًا للتلاميذ مدرسة ابن سينا شرقي العالم الإسلامي^(٢١). ويبقى ملاً صدرا من أبرز المعلقين على ابن سينا، وتعتبر حاشيته على كتاب الشفاء من أفضل ما قدّم في حقل المتافيزيقيا حول هذا العمل الضخم. وعلى الرغم من أن مدرسة الحكمة المتعالية مدينة بالكثير لمدرسة المشاء، لكن ثمّ فوارق جذرية بين المدرستين سنأتي على ذكر أهمّها^(٢٢).

(٢١) يُذكر أن كتاب شرح الهداية لملاً صدرا كان يُعدّ من أهم كتب الفلسفة الإسلامية وأبرزها منذ القرن الحادي عشر وحتى القرن السابع عشر في شبه الجزيرة الهندية وأفغانستان على السواء، وهو، أي شرح الهداية، بمثابة ملخص جامع للفلسفة المشائية، وبات يُدرّس أكثر من كتب ابن سينا نفسه.

(٢٢) للمزيد عن التباين بين فلسفة ملاً صدرا وابن سينا، انظر مقدّمة السيّد جلال الدين الآشتياني، سه رساله از صدر الدين الشيرازي (مشهد: جايخانه دانشگاه مشهد، ١٩٧٣).

تمتد جذور الاختلاف الجوهرية بين مدرسة صدر ابن سينا إلى اختلافهما في الطريقة التي عاجلها أو فهمها الأنطولوجيا (أو علم الوجود). إذ يرى ملا صدر إلى الوجود باعتباره حقيقة واحدة مشككة، حقيقة تبقى هي هي، واحدة، على الرغم من مراتبها المختلفة، بخلاف ابن سينا الذي، على الرغم من إيمانه بأصالة الوجود في كل موجود، يرى أن وجود كل موجود مختلف عن وجود الموجود الآخر، وأن الاستواء إلى الوجود هو عملية من خارج تؤثر في الأعراض فحسب. وبالتالي، فهو لا يؤمن بالحركات الجوهرية التي تشكل عضد الحكمة المتعالية. كما أن مفهوم «اضطراب الوجود»، على حد توصيف هنري كوربان، غائب عن رؤية ابن سينا للكون.

وحتى نفى ابن سينا للحركات الجوهرية ومراتب الوجود به إلى رفض أفكار أفلاطون، وإلى رفض التراتبية العمودية والعرضية للعقول، التي تشكل حجر رحي في تعاليم كل من صدر والسهروردي. زد على ذلك أن ابن سينا ينفي إمكانية اتحاد العاقل والمعقول ذلك أنه ينفي مبدأ الحركات الجوهرية.

وبعد، إذ يرى ملا صدر أن العشق مبدأ يجري في الكون مجرى الدم في العروق، وأنه موجود في مراتب الوجود كلها على السواء. لم تكن هذه الخاصية (أو العقيدة) المعنية، الباطنية، بمنأى عن كتابات ابن سينا، فقد كتب رسالة بعنوان رسالة في العشق^(٢٣)، لكنه لا يخطط هذا المبنى ولا يوضحه في أي كتابات أخرى له، وكذلك، لم يدخل ابن سينا مبدأ العشق في قلب فلسفته المتأفزيقية.

آل رفض ابن سينا مبدأ الحركة الجوهرية وتوكيد ملا صدر له إلى اختلاف تعاطي الشيخين، اختلافًا كاملاً، مع مسائل الهيولى، وحدوث العالم وقدمه، ومسألة نمو النباتات والحيوانات. وأدى ذلك إلى إيجاد طيف واسع من التباينات بينهما بلحاظ الرؤية إلى العالم والفلسفة الطبيعية.

وبعد، إذ نسم اختلاف جذري في معالجة النفسانية عند الشيخين، وهو اختلاف جلي أكثر من أي فرع من فروع الفلسفة التقليدية، يعالج ابن سينا النفسانية كفرع من

(٢٣) للمزيد، انظر،

E. L. Fackenheim, "A Treatise on Love by Ibn Sīnā," *Medieval Studies* 7, 1945, pp. 208-28.

الطبيعيّات، وهو يهتم، أكثر ما يهتم، باختطاط قوى النفس. أمّا ملّا صدرا، فعالج النفسانيّة باعتبارها فرعاً من فروع الإلهيّات، وبسط لها بعمق لا يضارع في حقل الفلسفة الإسلاميّة، بلحظات أصل النفس ومنشئها، ونموّها، ومعادها الأخرويّ. ويختلف كلاهما في النظر إلى قوى النفس وقابليّاتها، وإلى النحو الذي يربط النفس بالقوى الخارجيّة والباطنيّة.

تمتاز الحكمة المتعالية عن علم الكلام والعلوم الدنيّة الأخرى بفوارق شتّى. فهي تعترف بالعلوم الدنيّة كلّها، وكذا تؤكد تعاليمها، ولكن تدعو إلى شرح معانيها وتفنيدها لإماطة اللثام عنها. فعلى سبيل المثال، يؤكّد ملّا صدرا في تفاسيره وتعليقاته على القرآن كلّ مبادئ التفسير التي جاء بها المفسّرون الأوائل، لكنّه يذيلها بالهرمنوطيقا خاصّته وبتأويلاته، علماً أنّ تفاسير ملّا صدرا للقرآن تشكّل جزءاً لا يُستهان به من حكمته المتعالية. أمّا في حقل الفقه والشرعية، وعلى الرغم من أنّ ملّا صدرا يبسط لها في كتاباته، بإسهاب، ولم يكتب عملاً مستقلاً يخوض في مسائل من هذا القبيل، فهو يدعو، وعلى الدوام، إلى سرّ معانيها الباطنيّة. ينطبق هذا الكلام، أكثر ما ينطبق، في حقل العبادات في الإسلام، فقد حاول ملّا صدرا، وكذا تلاميذه من بعده، ابتداءً من الملّا محسن فيض الكاشاني والقاضي سعيد القمّي، وصولاً إلى الملّا هادي السبزواري، أن يُحرر في المعاني الباطنيّة للعبادات الرتبة في الإسلام، وولّفها جميعاً باباب بات يُعرف في ما بعد بـ«أسرار العبادات». ومن سمات الحكمة المتعالية أنّها على غرار الصوفيّة^(٢٤)، وبخلاف الفلسفة الإسلاميّة الأولى، غاصت في المقاصد الباطنيّة للعبادات، فيما لم يتعمّق الفلاسفة المسلمون الأوائل، من مثل ابن سينا، بمقصد العبادات هذا التعمّق، كما عاجلجوها معالجةً فضفاضةً بعض الشيء^(٢٥).

أمّا في ما خصّ علم الكلام، فقد عارض ملّا صدرا، وأتباعه من بعده، مناهجه

(٢٤) كتب كثير من المتصوّفة على غرار الغزالي، ثمّ ابن عربي، فالشيخ العلوي، رسائل وتعليقات عن المعاني الباطنيّة للشعائر في الإسلام، على غرار الصلوات اليوميّة، والصوم، والحجّ. وسارت الحكمة المتعالية، في هذا السياق، على نهج المتصوّفة.

(٢٥) كتب ابن سينا، مثلاً، عن الحجّ إلى المراقد المقدّسة، مناقشاً أهميّة زيارة هذه الأماكن، والأثر الذي تُرخي به هكذا أعمال على النفس الإنسانيّة. فيما غاص القاضي سعيد القمّي في أسرار العبادات في المرامي الباطنيّة التي تصاحب الأعمال العباديّة التي يؤدّيها الحجاج في مكّة من مناسك وأدعية نصّت عليها الشريعة في الإسلام؛ للمزيد انظر، القاضي سعيد القمّي، أسرار العبادات، تحرير محدّد باقر السبزواري (طهران، انتشارات دانشگه تهران، ١٣٣٩ هـ. ش)، علّق هنري كوربان على جزء من هذا الكتاب في،

H. Corbin, "Configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle," *Erano-Jahrbuch*, 1967, pp. 79-166.

ومقارباته^(٢٦)، على الرغم من تبخرهم فيه. تحاكي الحكمة المتعالية علم الكلام بلحاظ أنها تدرس المسائل التي عاجلها علم الكلام كلها، في وقت لم يتطرق الفلاسفة المسلمون الأوائل إلى مسائل علم الكلام الدينية. ورأى ملاً صدرا، وتلاميذه كذلك، إلى المتكلمين على أنهم غير مؤهلين أو جديرين بتناول المسائل التي تناولوها في مباحثهم. فهم، أي ملاً صدرا وتلاميذه، عارضوا بشدة مسألة التفويض عند المتكلمين، وهي من السمات البارزة للمدرسة الأشعرية. عاجلت الحكمة المتعالية مسائل علم الكلام بلحاظ متافيزيقي لا كلامي، بمنهج يختلف اختلافاً كاملاً عن مناهج علم الكلام.

وصفوة القول إن الحكمة المتعالية تشكل منظوراً محدثاً في الحياة الفكرية الإسلامية، آلفت في مبانيها مباني المدارس الفكرية الإسلامية الأولى كلها. وواءمت هذه المدرسة بين مبادئ الوحي، والحقائق التي ينفذ إليها [العرفاء] عن طريق المكاشفات والإشراق، من جهة، وبين ضوابط المنطق والبرهان العقلي، من جهة ثانية. هي عقيدة لا يمكن تشذيبها إلا في في المدارس السابقة عليها، لكن المائر، كل المائر، بينها وبين المدارس الأخرى يكمن في فصلها المتافيزيقي والنفسانية عن الفلسفة الطبيعية^(٢٧)، وكذا فصلها بين الأمور المتافيزيكية العامة والأمور الخاصة. تشكل هذه المباني، مجتمعة، جوهرانية المحتوى المتافيزيقي للحكمة المتعالية. إذ نجد في الحكمة المتعالية، كما في كل مدرسة فكر أصيلة، الحقائق المتافيزيكية عينها، التي كانت وستبقى هي هي، ولكن، في كل مرة، تُقدم بسبك جديد ذلك أنها تنبعث من رؤية محدثة للحق. ونطالع كذلك في صيرورة توالد هذه المدرسة الحقائق الخالدة لكن بعبرة تقارب الاحتياجات والظروف للحظة زمنية محددة من حياة التراث الحي السَّال. وهذا ما آل إلى توالد مدرسة جديدة، تضرب جذورها في عمق التراث التي فاضت هي منه.

إن الحكمة المتعالية إلا أفنون جديدة نبت في شجرة الفكر الإسلامي، رمت إلى تزويد الاحتياجات الفكرية لجماعة مسلمة في لحظة تاريخية وزمنية ما، استمرت إلى يومنا هذا. توالد هذا الأفنون ليضمن سيالتي الحياة الفكرية للتراث ليبقى حياً في دورة جديدة من وجوده

See S. H. Nasr, "al-Hikmat al-ilāhiyyah and Kalām," *Studia Islamica* 34, 1971, pp. 139-49.

(٢٧) لم يفصل ملاً صدرا النفسانية والمتافيزيقي عن الفلسفة الطبيعية في الطريقة التي عالج كلاً منهما فيها فحسب، بل فصل ملاً صدرا في الطريقة التي تعاطى فيها مع المتافيزيقي والنفسانية إما من دون الاعتماد على الفلسفة الطبيعية أو من خلال رصف براهينه على أرضية فيزيائية.

التاريخي، نشأت هذه المدرسة لتعبّر، في التاريخ الإنسانيّ اللاحق، عن تلك الفلسفة أو الحكمة التي هي خالدة كلّية في آن، هي الحكمة التي عبّر عنها الحكماء المسلمون بـ«الحكمة الخالدة»، أو هي «جاويدان خرد» في السياقات الفارسيّة.

الحكمة عند الملا صدرا^(١)

روبيرتس آيفنز^(٢)

ترجمة ديما المعلم^(٣)

يعدّ مفهوم الوجود ومبدأ الحركة الجوهرية من أبرز المباني والمرتكزات الفلسفية التي بنى عليها الملا صدر افكره الفلسفي. فالوجود، عنده، حقيقة واحدة مشكّكة، تتفاوت مراتبها شدةً وضعفًا، وكمالًا ونقصًا. أمّا الحركة الجوهرية فهي تطلّ كلّ الأشياء في هذا العالم، ما خلا تلك التي رُكبت من عقل محض. فكلّ مخلوق يتخذ صورًا جديدةً إبان حركته الجوهرية، لبسًا بعد آخر، فيرتقي، إذ ذاك، إلى مراتب وجودية أعلى.

المفردات المفتاحية: ملا صدرا؛ أصالة الوجود؛ مراتب الوجود؛ الحركة الجوهرية؛ الماهية؛ الحضور؛ الشهود؛ الخيال الخلاق.

يسسّط هذا المقال للعرفان عند ملا صدرا، وهو اللقب الذي يُطلق، عادةً، على محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (١٦٤٠)، والمعروف كذلك بصدر المتألّهين. وتعدّ كتبه^(٤)

(١) See R. Avens, "Theosophy of Mulla Sadra," *Hamdard Islamicus*, 9:3 (Pakistan: Hamdard National Foundation, Autumn 1986), pp. 3-30.

(٢) يعدّ الراحل روبرتس آيفنز (٢٠٠٦) من أوائل من بسطوا الفكر هنري كوربان في سرديات الفلسفة الغربية، له الكثير من المقالات عن الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، وقد كان أستاذًا للدراسات الإسلامية في كليّة أيونا، نيويورك، نيو روك.

(٣) معهد المعارف الحكمية لدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٤) للمزيد عن ترجمة هنري كوربان لكتاب المشاعر، وهو أهم خلاصة أنطولوجيّة لصدر، انظر،

H. Corbin, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).

وانظر، كذلك،

H. Corbin, "La place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne," *Studia Islamica* 18 (Paris, 1962), pp. 81-113;

التي تفوق الخمسين كتاباً، كتب معظمها باللغة العربية، مزيّجاً نادراً من الهمة الدينية، والحكمة التأملية، والحنكة المنطقية. أمّا حكمته المتعالية فمستقاة من مصادر شتى، منها ما هو إسلامي ومنها سابق للإسلام. يقول السيد حسين نصر

يلاحظ المرء، على السدوم، في تعاليم الملائكة صدرا عنصري الوحي والحدس، أو العلة الطولية التي ما برحت تغير جوهر الأفكار المستمدة من الحكماء والفلاسفة القدماء، لتصنع من هذا الجوهر العناصر التي تدخل في تركيبية نظرية متافيزيقية جديدة^(٥).

أولاً، سأستعرض، بإيجاز، موضوعين محوريين في فكر صدرا، هما (١) مفهوم الوجود و(٢) مبدأ الحركة الجوهرية. أمّا الوريقات المتبقية من المقال فسأخصصها لشرح هذين الموضوعين بإسهاب كما وردا في كتابات هنري كوربان H. Corbin، وفضل الرحمن، وتوشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu، وجايمز موريس J. Morris، وحسين نصر. وقد اضطررت إلى تعزيز تفسير كوربان بآراء غيره من الكتاب لأسباب توضيحية. ففهم كتابات ملا صدرا ليس بالأمر السهل، كما أنّ تطرّقنا، على عجل، لكتابات هنري كوربان عن صدرا يضع هذا الحكيم الإيراني في سياق إشكالية فلسفية عامة.

يعالج صدرا في كتاباته، أكثر ما يعالج، أصالة الوجود لا الماهية. فالوجود، عنده، حقيقة واحدة مشكّكة، تتفاوت درجاتها ومراتبها شدةً، وضعفاً، وكمالاً، ونقصاً. أمّا الماهيات التي يسمّيها الوجوديون بـ«الأشياء المختلفة»، فهي ليست إلّا حالات مختلفة، تظهر فيها الحقيقة الواحدة. وليست عملية التماثل هذه إلّا «هبوطاً» من حالة الصفاء الأول إلى مراتب مختلفة من التقيّد والمحدودية. يسمّي ابن عربي هذه الحركة بـ«نفس الرحمن»، أي النفس الذي ينفخه الرحمن المطلق في الوجود. وبمعنى آخر، لا تسبق الماهيات الوجود ولا المطلق، بل هي تنشأ بفعل الوجود. وبالتالي تمتلك قابليات لتخوض سلسلة من التحولات

H. Corbin, "Le thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi," *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday* (Jerusalem, 1967), pp. 71-116.

وانظر تلخيص هذين المقالين في،

H. Corbin, *En Islam iranien IV* (Gallimard, 1972), pp. 9-123.

S. H. Nasr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1987), p. 69. Cf. Nasr's article on Sadra in: *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishers, 1967), pp. 411-3.

من مرتبة وجودية دنيا إلى مرتبة عليا. ثم إنَّ العالم لا يتطوّر، بل هو يرقى إلى مراتب مختلفة من الوجود. وهو، إذ ذاك، يبلغ ذروته عندما يصل إلى حضرة، وهي فعل وجود موجود روحي. وكلّما اشتدّت الحضرة اشتدّ فعل الوجود^(٦).

أمّا الموضوع المحوريّ الثاني في كتابات صدرافهو يتعلّق بمبدأ الحركة الجوهرية، وهو ما يسمّيه هنري كوربان بـ«اضطراب الوجود». إذ إنَّ كلّ الأشياء في العالم، ما خلا تلك التي رُكّبت من عقل صرف، تطرأ عليها حركة جوهرية لا تعرف الانقطاع. اعتقد المسلمون من المشاء (الذين يؤيدون أرسطو وشرّاحه الإسكندرّيين) أنّ الحركة لا تطرأ إلّا على الأعراض، كالكميّة، والمكان، والموقع، فلا تصيب جواهر الأشياء. أمّا المألّا صدراف، وبخلافهم، فقائل إنَّ الحركة تتضمّن صيرورةً داخليةً تحدث في عين جوهر الأشياء. فلا

تصير النطفة البشرية طفلاً بتخلّيها عن صورتها الأولى، واكتسابها صورةً أخرى جديدة. إنّما يحدث ذلك بسبب تغيّر طال جوهر النطفة وحفظ صورتها، وسبغت على الصورة الجديدة المادّة المكوّنة من صورة النطفة ومادّتها. ومعنى آخر، إنّ كلّ مخلوق يتخذ صورةً جديدةً في خلال حركته الجوهرية، لبساً بعد آخر^(٧).

وكلّ شيء في الكون عرصة للتطوّر المستمرّ، فينتقل، إذ ذاك، إلى مراتب وجودية أعلى. ولا ريب في التطوّر الطوليّ الذي يحدث في الكون البديع، لكن لا يجب فهم هذا التطوّر بروحية تيلار دو شاردان Theilhard de Chardin. ففي فكر شاردان، إنّ العناصر الأصغر هي نسخ وجود العناصر الأكبر، وإنَّ العقل ينتج عن تطوّر مادّة صماء. ولذلك، استسلم لاهوته «لكلّ مجهر، ومقارب، وآلة. وهو لا يعدو كونه «انحطاطاً» [...]»^(٨). يرى السيّد حسين نصر أنّ الحركة الجوهرية والصيرورة تتحقّقان عند صدرا على المستوى المكاني لا الزماني، بمعنى أنّ الموجود يسعى إلى الوصول إلى مرتبة قائمة بالفعل، لا أنّها مرتبة ستتحقّق في لحظة لاحقة في المستقبل^(٩).

H. Corbin, *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 79-81; and idem *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 204-5.

H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), (٧) pp. 162-3.

F. Schuon, *Understanding Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1981), p. 32, note 2. (٨)

Islamic Life and Thought, op. cit., p. 100. (٩)

كما ينطبق مبدأ الحركة الجوهرية على مفهوم الإنسان عند صدرا، إذ إنّ حالة الإنسان ليست ثابتة. ومعنى آخر، يمكن أن يوجد الإنسان بدرجات متعددة، فيمكن له أن يكون من شياطين الإنس، وكذا يمكن أن يصل إلى مرتبة الإنسان الكامل برفعها وعظمتها. وذلك لأنّ الجسم يمرّ، وفقاً لشدة الوجود أو ضعفه، بمراتب كثيرة، بدءاً من جسد دنيويّ فإنّ، فجسم لطيف، أو قدسيّ حتّى. يشرح كوربان المبدأ البديهيّ الكامن خلف هذا التغيّر، فيقول: «لا يمكن أن يصل الجسد إلى كماله في هذا العالم التجريبيّ ذي الأبعاد الثلاثة»^(١٠). أمّا فضل الرحمن، فيقول

تصل حركة الوجود الصوريّ إلى ذروتها في الإنسان. لذا، فإنّ الإنسان لهو أرفع صورة من صور الوجود. لكنّ بما أنّ الوجود الصوريّ هو وجود ناقص، ما يوحى بنوع من الازدواجية بين الوجود والجوهر، يجب على الإنسان أن يجتهد لينال، في عالم الملكوت، وجوداً حقيقياً وكاملاً قدر الإمكان [...] وعلى هذه القمة بالذات، يقف الإنسان الكامل، هو المميّز الذي يختلف عن سواه من موجودات العالم الفينولوجي^(١١).

أصل

يحدّد هنري كوربان مسار البحث بقوله إنّ المَلّا صدرا «قد أحدث ثورة في متافيزيقيا الوجود عن طريق قلبه أولويات متافيزيقيا الجوهر، على الرغم من عراققتها، رأساً على عقب». فقد كان الجوهر أو الماهية، في المتافيزيقيا الأرسطية، قديماً وثابتاً، لكنّ صدرا قال بأصالة الوجود. لذلك، يقول كوربان: «إنّ ما يحدّد ماهية الجوهر [عند المَلّا صدرا] هو فعل الوجود ومرتبه، إذ لا شكّ في أنّ فعل الوجود يتّصف بدرجات متفاوتة من الشدة والضعف»^(١٢).

لكن يجب تمييز وجودية صدرا عن نظيرتها الغربية. ففي الغرب، الوجودية، لا سيّما

H. Corbin, "The Question of Comparative Philosophy," *Spring* (1980), p. 15; cf. pp. (١٠) 11-2.

F. Rahmān, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, (١١) 1975), p.266.

"The Question of Comparative Philosophy," op. cit., p. 11.

(١٢)

بصيغتها السارترية، هي فلسفة انسلاخ الإنسان الذي قُذِفَ به، بلا حول منه ولا قوّة، في غياهب عزلة مستعصية لا دواء لها. وهي العزلة التي نشأت نتيجةً للهجوم المطبق الذي شنته قوى العلم والتكنولوجيا الحديثة على الطبيعة. ويرى وتوشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu أن

النظام الحياتي الذي نجم عن التكنولوجيا هو، في الواقع، اضطراب، وذلك من حيث أنه نظام ضخم ومعقد، قوامه محض ترهات. فالإنسان مجبر على العيش في قلب آلة موحشة هائلة لا يفقه معناها، وما يزيد الأمر سوءاً هو أن هذه الآلة ليست إلا تهديداً دائماً يترصّ بفرديته وشخصيته^(١٣).

لكنّ الذي يجمع الملاصدرا وأنصار مارتين هايدغر M. Heidegger من الوجوديين هو اعتقادهم بحقيقة الوجود، في حين أنّ الجواهر والمفاهيم العامة ليست إلا أموراً اعتبارية. إذ تحجب هذه المفاهيم الحقيقة ولا تكشفها، ذلك لأن الحقيقة ليست عامّة، بل هي وجودية، وخاصّة، ولموسة، وقطعية. لكنّ الفلاسفة الوجوديين كلّهم، باستثناء هايدغر، يخصّون البشر وحدهم بمصطلح الوجود. فلطالما كان الوجود صفةً للإتيّة غير القابلة للاختزال، ولطالما كان انشغال المرء منصباً على وجوده الشخصي الذاتي الذي ابتلي بالقلق، والاهتمام، والطموح، والموت، والحرية، والكثير من الصفات السلبية الأخرى. فيما يرى صدرا أنّ الحقيقة الفعلية هي الموجودة فعلاً. ولا شكّ في أنّ الإنسان، بفضل الحركة الجوهرية، يمكنه أن يتّصف بوجود أشدّ من وجود الحيوان. وعلى الرغم من ذلك، يفيد صدرا بأنّ الجمادات، هي الأخرى، تتّصف بالمعرفة والإرادة اللتين تتوافقان مع درجة وجودها هي^(١٤).

يشرع صدرا والحكماء الإيرانيون المتمون إلى مدرسته، كالسيزواري (١٨٧٨) مثلاً، بتصنيف الأشياء الحقيقية كلّها وفقاً لعنصرين مفاهيميين محوريين، هما الوجود والماهية. أمّا الماهيات، فهي المفاهيم الذهنية، والنماذج، والمعتقدات، ووجهات النظر الواعية واللاواعية التي يُرى العالم من خلالها عادةً، أي هي العدسات الانتقائية التي تنكسر عبرها التجارب الإنسانية كما ينكسر الضوء. يبدو الواقع، في مرتبة الماهيات، مؤلفاً من الأجسام المتميزة القابلة للوصف وصفاً مستقلاً. لكنّ هذه المرتبة تفوقها عمقاً مرتبة أخرى يمكن تشبيهها

T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), p. 26.

The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 268.

(١٤)

بخلفية خفية لا يقدر الناس على رؤيتها في الأحوال العادية، ذلك أنها كلية الوجود، لا بل لأنها العدسة التي يرى الناس الأمور عبرها، ويصرون هم عين ذاتها في نهاية المطاف. يشمل أساس الوجود هذا درجة التجربة الإنسانية العادية ويعززها كذلك. فالوجود واحد وبسيط (وهو يشمل أشكال الكثرة والمادة كلها). لكنه يتجلى، في الوقت نفسه، بالانعكاسات اللامتناهية التي تحدث في ذلك الكل: «يظهر الكل، في مظاهره جميعها، كلياً وسرمدياً»^(١٥).

فلأضرب الجبل مثلاً، هو يختلف عن الطاولة أو عن أي شيء آخر، لأن له جوهره الخاص، أو قل «جبلته»، وهي ماهيته. أما وجود الجبل، فهو كونه قائماً في التو واللحظة. وبذلك، يكون الجبل القائم في الواقع مركباً من ماهيته ووجوده معاً. لكن الفصل بين الماهية والوجود يختص ببنية الأشياء المفاهيمية وحسب. تتألف الأشياء من عنصرين اثنين، هما الماهية والوجود، وهما قائمان على مستوى التحليل المفاهيمي حصراً، ما لا يفرض قيوداً محددة على بنية الواقع السابقة على المفاهيم. وعليه، يقول المفكرون الإبرانيون المنتمون إلى مدرسة صدرا إن الوجود هو كل ما هو حقيقي بالفعل على المستوى السابق على المفاهيم، فالوجود هو الحق الكلي المطلق، الذي يسع موجودات الكون كلها. أما الماهيات، فهي ليست إلا ظلالاً يلقيها هذا الحق في خلال تغيره الدائم. وبمعنى آخر، يتجلى الحق المطلق عبر تغيرات باطنية أو صور فينومينولوجية في بعد الوجود البشري التجريبي المحدود بحدود الزمان والمكان. ولذلك، لا يعني قول إن الجبل موجود ما تعنيه النظرة الأرسطية من أن المادة الأولية المسماة جبلاً والمتصفة بماهية الجبلية هي موجودة هنا والآن. إنما يعني وجود الجبل أن «الوجود الذي هو الحق، المطلق، الكامل، يتجلى هنا والآن بصورة محدودة هي الجبل. وبذلك، لا يعدو كل شيء كونه تغيراً باطنياً فريداً من تغيرات الحق المطلق»^(١٦). ووفقاً لاصطلاح هنري كوربان: الجبل مظهر إلهي، والأشياء الموجودة، بل الأشياء الموجدة، كلها مظاهر للإله المحتجب^(١٧).

J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne: An introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 68.

The Concept and Reality of Existence, op. cit., p. 29. (١٦)

(١٧) في الفلسفة العربية، يعد ابن عربي أول من نظر إلى هذا الواقع. أما في الغرب المعاصر، فقد كان مارتن هايدغر أول من ميز بين الوجود (das Sein, esse, actus essendi)، والوجود (das Seiende, ens). (١٨)

ولا ريب في أنّ رؤية الواقع بهذه الطريقة لا تُتاح أمام الوعي الإنسانيّ مادام موجوداً على مستوى التجربة العادية. ثمّ إنّ النظرة العرفانيّة تتكشف للوعي الإنسانيّ بحالة واحدة فقط، وذلك على العكس من المتأفزيقيّة الأرسطيّة التي لا تعدو كونها شرحاً فلسفياً يتناول إدراك الأمور بطريقة عاديّة ومنطقيّة. ويحدث هذا التّكشف «عندما يسكر [الوعي الإنسانيّ] من كرم التجربة العرفانيّة»^(١٨). وقد كانت غاية المراد الذي يسعى الحكماء الإبرانيّون إلى تحقيقه كامنةً في الجمع الحيويّ بين الرياضة الروحيّة والتّفكر المفاهيميّ الدؤوب، في إطار نظام ابتكر ليلخ كماله في ظلّ تجربة الوجود المباشرة.

لكنّ الوجود، عند الملاء صدر، ليس صفةً مشتركةً بين الأجسام، بل هو الواقع الفريد الذي لا يُختزل ولا يحيط به العقل المفاهيميّ. فالعقل لا يدرك إلّا الجواهر والمفاهيم العامّة، في حين أنّ الموجود هو فريد واستثنائيّ. لذا، يشير الوجود الذي لا يوصف إلى العنصر الفريد الذي لا يمكن تحليله، والذي يكمن في كلّ شيء. ومن الناحية الكلاميّة، لا يُثبت وجود الله إلّا الله نفسه، فيما أنّه أساس وجود كلّ ما سواه هو هو الدليل على كلّ ما سواه. وبمعنى آخر، إنّ الله هو الدليل على نفسه، وذلك كما ورد في الآية: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(١٩). لكن لا تتكشف حقيقة هذا الأساس الأوّل الذي لا يحتاج إلى أساس إلّا عن طريق الشهود الباطنيّ، أو التدوّق، أو الحضور، أو الإشراق، وفي خضمّ هذه الحالات، تفنّي الذات التجريبيّة. لكن كما بيّنت في خلال مناقشة أفكار ابن عربيّ أنّها، تتضمن تجربة الفناء فناء الفناء، أي غيبة المرء عن فئانه، لأنّ إدراك الفناء يظلّ إدراكاً لشيء، غير الحقّ المطلق. لذا، فإنّ لبّ هذه المسألة هو أنّ الفناء ليس تجربة إنسانيّة صرفةً، إذ إنّ الموضوع الحقيقيّ في هذه التجربة هو ليس الإنسان، بل الحقّ المتعالّي بذاته. وكما يقول توشيهيكو إيزوتسو: «إنّ تجربة الفناء، بذاتها، هي إظهار الحقّ لنفسه»^(٢٠). لذا، إنّ الوجود، بمادته الأصليّة، لا يمكن إدراكه إلّا من حيث أنّه موضوع المعارف التي تظهر في إدراك الإنسان لنفسه، وذلك لأنّ الوجود بذاته هو الموضوع المطلق، وهو ما يُعرف في البوذية بطبيعة العقل، أو حقيقة العقل^(٢١). ما يعني، من وجهة النظر الإستمولوجيّة، أنّ المرء يفهم من الحقيقة أو العالم

The Concept and Reality of Existence, op. cit., p. 30.

(١٨)

(١٩) سورة الفرة، الآية ١٨.

The Concept and Reality of Existence, op. cit., p. 9.

(٢٠)

Ibid, p. 42.

(٢١)

قدراً يتناسب مع تهذيبه لنفسه ومعرفته إياها. فالحقيقة ليست نتيجة لتوافق فهم المرء لجسم خارجي مع حقيقة الجسم كما هو في الخارج، بل هي نتيجة لتوافق العقل مع ذاته، لأن العقل هو الشهيد على نفسه. ومعنى آخر، إن ما يعرفه المرء وقف على هويّة هذا المرء نفسه.

وبالعودة إلى فلسفة صدرا، إنّما لبّتها هو مبدأ الحركة الجوهرية التي تخضع مجال الوجود بأسره لحركة منهجية تشكيكية. وعليه، تعدل درجات الوجود عن ثباتها وسكونها إلى الارتقاء المتواصل نحو الصور الوجودية المتزايدة في الشدة. لكن لا رجعة في هذه الحركة، فكلّ مرتبة عليا تشمل المراتب الأدنى، ثم تتجاوزها نحو الأعلى. يعبر عن ذلك قول فضل الرحمن: «كلّ صورة وجودية سابقة هي كالنوع الحسيّ أو كالمادة المحتواة في الصورة الوجودية اللاحقة التي هي العنصر المميّز أو الشكل الخاص»^(٢٢). وعلى سبيل المثال، صورة الإنسان هي روحه الأرضية، وصورة روحه الأرضية هي صورة ملك من الملائكة. أمّا القوّة الدافعة لهذه الحركة الكونية الشاملة فهي العشق الذي يحثّ كلّ شيء على الوصول إلى صورة وجودية أشدّ من الصورة السابقة.

يومن الملا صدرا أنّ كلّ فرد، وهو في ذروة كماله الفكري والروحي، يصبح نوعاً حياً بنفسه. فليس هدف التطوّر الذويان في ذات الله، بل هو الوصول إلى ذات النفس الروحية الحقيقية الكامنة في الجسم الروحاني (*caro spiritualis*). فعلى الرغم من أنّ الوجود هو نفسه في الأشياء كلّها، هو مختلف، ونسيج وحده، في كلّ حالة.

فليست الموجودات كالبصل الذي يمكن تقشيرها بأكملها، من دون أن تبقى له بقايا، بل هي كوجوه أفراد عائلة واحدة، تجمعهم قواسم مشتركة مع كون كلّ واحد منهم فريداً بنفسه^(٢٣).

يرى هنري كوربان أنّ نظام صدرا يشتمل على جانبين مركزيين. أولاً، تصل متافيزيقيا الوجود عنده إلى كمالها بمتافيزيقيا الحضور، وهي المتافيزيقيا التي تلقى كمالها في الفلسفة النبوية بعد أن تكون قد ارتقت إلى مرتبة متافيزيقيا الشهود. ثانياً، ومن على هذه الذروة، يصل المرء إلى متافيزيقيا الخيال الخلاق، وهي المتافيزيقيا التي تتكلّل بمتافيزيقيا القيامة. ومن

The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 36.

(٢٢)

Ibid, p.37.

(٢٣)

الجدير بالذكر أنّ صدرا يستقي معارفه من مصادر المذهب الشيعي الإمامي، الذي ينظر إلى الإمام على أنه حجة الله، والشهيد الذي يناجي الروح ويشهد لها على وجود الله الذي لا يدركه البشر بغير ذلك. وبمعنى آخر، يعتنق الملاً صدرا متافيزيقيا تقوم على الشهود والشهادة، أي إنها المتافيزيقيا التي تعرّف فعل الوجود استناداً إلى حضرة الروح في كثرة من العوالم، والتي تفترض وحدة الشهيد والمشهود. ثم إن موضوع تحوّل الجوهر، أي الحركة التي تطال قلب الجوهر، تفتح الإنسان على «إدراك تحولاته الضاربة في القدم، كما ولادته مجدداً، [...] ما يشير إلى أفق أوسع بكثير من ذلك الذي يدعيه دعاة التطور في الغرب»^(٢٤). فالانتقال من عالم إلى آخر هو حركة إيقاعية توحى بإدراك بنية دائمة، أو لحن لا يتغيّر سلّمه الموسيقي، وذلك ليس على الرغم من التغيرات الحاصلة في الطبقة الصوتية بل بسببها هي. وكما أنّ نهر هرقليطس هو نهر بالفعل بسبب تغيّره الدائم، لا يعدم التغيّر الجوهري الوجود. لا بل إنّ الوجود، بما هو موجود، متغيّر. فالتغيّر الجوهري هو وجود من حيث هو حدث، أو وجود من حيث هو الوقت الذي هو في طور المضي. ووفقاً للاصطلاح الفلسفة المدرسية، يُعرف هذا بثنائية الوجود الجذرية، الأمر الذي يوحي بأنّ الفئة الوجودية (ens) التي ينتمي إليها البشر لا تشمل إلا المخلوقات. أمّا الوجود الذي يحمل معنى الواحد الفرد، فهو يعلو على الحدّ والوصف.

وكما ذكرت سابقاً، يسمّي هنري كوربان الحركة الجوهرية باضطراب الوجود، مشيراً بذلك إلى القوة التي تكمن في الجوهر، والتي تمكّنه من المرور بسلسلة من التحولات^(٢٥). وعلى سبيل المثال، لا ينحصر مفهوم الجسد بفعل الوجود الذي يختصّ به مجال الوجود المادّي القابل للإدراك الحسيّ. فيمكن أن يتقلّ الجسد من المرحلة الجمادية، فالمرحلة النباتية، ثم المرحلة الحيوانية، ثم المرحلة الإنسانية التي تتميّز بالنطق والقدرة على فهم الحقائق الروحية. وبمعنى آخر، يبدأ الحراك الوجودي النشط من عمق المرحلة الجمادية، ويستمرّ إلى ما بعد ولادة الإنسان بصورته الأرضية، فما برح الإنسان، بصورته الأرضية، كائناً وسيطاً. لكن لا بدّ من إعادة تأكيد أنّ الملاً صدرا ليس من دعاة مذهب التطور. فبالنسبة إليه، لا تسير حركة الموجودات باتجاه عرضيّ، بل طوليّ، أي يتحرّك العالم بأسلوب يعود إلى فكرة الأصل

Corbin, *En Islam iranien I*, op. cit., p. 302.

Ibid IV, p. 78.

(٢٤)

(٢٥)

والعودة^(٢٦)، ويشبهه، بتصاعده، الأبنية القوطية الشاهقة. ويشبهه جايملس موريس J. Morris ذلك بصعود المرء سلماً طويلاً، فيقول

إذا رمى المتسلق بصره إلى أعلى السلم وأسفله في خلال مراحل معينة، فهو إما يشعر بارتباك يصيبه بالدوار، أو بنشوة توهمه بتفوقه وإنجازته العظيمين. لكنه إذا نجح في صعود السلم وتجاوزه، يكتشف، من حيث هو، أن السلم، وللمفارقة، قد أعاده إلى نقطة البداية^(٢٧).

لذا، يعرف صدرا شدة فعل الوجود بالنسبة إلى الحضور. لكن لا يمكن أن يوجد شيء من موجودات عالم الظواهر المادي، والامتداد، والمسافة، لا يمكن له أن يوجد بالنسبة إلى شيء آخر. فعلى سبيل المثال، ليست قبة السماء موجودة بالنسبة إلى الكتلة الأرضية المعروفة بكوكب الأرض، إذ إن حضور موجود ما بالنسبة إلى آخر ممكن فقط وفقاً لمدى قدرة الموجود الأول على فصل ذاته عن خصوصيات هذا العالم. فكلاً فصل الموجود ذاته عن عالم الامتداد المادي، تحرر من الحجب، والعدم، والموت. وبالنسبة إلى صدرا وغيره من الحكماء المسلمين، تتناسب شدة فعل الوجود طردياً مع درجة حضور الموجود. ولتوضيح ذلك يشبه هنري كوربان حضور شيء ما بضوء مصباح، إذ لا يتغير هذا الضوء بما يصدر عنه من نور، وجفاف، وحرارة. وعلى الرغم من ذلك، كلما قرب شيء ما من المصباح، اشتدت فيه هذه الصفات التي ما تلبث أن تضعف بمجرد ابتعادها عنه إلى أن يخبو الضوء كلياً وتتفي معه الصفات المتصلة به^(٢٨).

لكن في متافيزيقيا الملا صدرا، ليس الحضور في هذا العالم ميزة كما هو في عند هايدغر الذي ابتكر مصطلح الوجود في العالم. فالإنسان يواجه كوناً يقوم على التراتبية، ويقبل درجات متفاوتة من الحضور والوجود. وفي ظل إطار مماثل، يصبح بإمكان الإنسان أن يحرر نفسه من قيود العالم الذي يخالف فعل الحضور الحق. وكما يذكر كوربان، إن الحضور عند صدرا ملتزم في التو واللحظة بصيرورة تتجاوز الموت. وبمعنى آخر، إن الالتزام الحقيقي لا يكون ممكناً إلا إذا تعلق بالميتاتاريخ، وصدر عن الإنسان المدرك لبعده القطبي،

Ibid, p. 79.

(٢٦)

The Wisdom of the Throne: An introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 265.

Spiritual Body, op. cit., p. 205; cf. *En Islam iranien IV*, op. cit., pp. 79- 81; 103, 112. (٢٨)

وذلك لأنّ هذا البعد بالذات هو الذي يحوّل فعل وجود الإنسان إلى فعل حضور في عالم يتجاوز الموت^(٢٩).

وما من علاقة لأيّ ممّا ذكرته بالمحاجة الفلسفيّة، بل إنني أتطرّق إلى حقائق ملموسة على أرض الواقع. ومنتهى الصراحة، التي قد تكون جارحة، أقول: إمّا أن يدرك المرء هذه الحقائق ويشهد عليها، أو لا، وذلك لأنّ الحضور ينطوي على الشهود. بعد ذلك، ينبغي أن تتحوّل متافيزيقيا الحضور إلى متافيزيقيا الشهادة التي تقترض وحدة الشهيد والمشهود والتي تبلغ كمالها في معرفة الإمام، لأنّ الأئمة الاثني عشر هم حجج الله وصفوته المنتجبين. ومعنى آخر، إنّ معرفة الإمام، أساساً، هي حكمة شهاديّة^(٣٠).

وإنّ مصطلح الإمام هو مصطلح سائد في المذهب الإسلاميّ الذي يشغل حيّزاً خاصاً في قلب كوربان، وهو المذهب الشيعيّ المعروف أيضاً بالإسماعيليّ، والمنتشر في إيران الشيعيّة خصوصاً. والجدير بالذكر أنّ إيران هذه هي أرض مجهولة بالنسبة إلى معظم الغربيّين^(٣١). وفي المذهب الشيعيّ، إنّ الأئمة هم الاثنا عشر رجلاً من ذريّة الرسول، بدءاً من عليّ [عليه السلام] زوج فاطمة [عليها السلام]، وخاتماً بالإمام الثاني عشر الغائب عن مرأى الناس إلى أن يحين وقت ظهوره^(٣٢).

الأئمة أو صيّا النبيّ، «وهم بظواهرهم الدنيويّ، تجلّيات لذات الله، وهداة البشريّة إلى معاني الوحي الباطنيّة المخلّصة»^(٣٣). ولكن ليس الإمام تجسّداً لله، وليس كيانه نتيجة لآحاد أقنوميّ، بل هو الحكمة بصورتها البشريّة. ومعنى آخر، إنّ الإمام هو التأنس القدسيّ، أو الإنسان المملكوّتيّ الذي يملأ الفراغ الحاصل بالتوحيد المجرد. كما أنّ الإمام، في بعده الباطنيّ، هو الحقيقة المملكوّتيّة والقدسيّة المختصرة في الإنسان الذي هو الذات الأكمل التي

En Islam iranien IV, op. cit., p. 80.

(٢٩)

Ibid, p. 81.

(٣٠)

(٣١) في الإسلام السنّي، الإمام هو من يؤمّ الصلاة في المسجد فحسب؛ أي إنّ وظيفته لا علاقة لها بصفاته الأخلاقيّة والروحيّة. (٣٢) إنّ غيبة الإمام الثاني عشر واحتجابه عن أنظار الخلق يوحيان بقيام أمة رويّة الجوهر. ووفقاً لهزي كوربان، تقترض هذه النظرة إلى الآخرة استحالة الترويج للعلمانيّة والنشئة الاجتماعيّة المفرضة في الدولة الدينيّة (res religiosa). فالإمام غائب لأنّ البشر قد تخلّوا على إرادتهم عن إمكانيّة رؤيته بعد أن عطّلوا جوارح إدراك الحكمة في أجسادهم. للمزيد، انظر،

En Islam iranien I, op. cit., p. 35ff.; IV, pp. 274-84.

H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 258.

خُصَّت بالشهادة على وجود الله. فلكل إمام من الأئمة الاثني عشر، في فكر صدرا، وظيفتان اثنتان، إذ إن الأئمة هم في حضرة الله الذي يتجلّى عبرهم للناس، كما أنهم حاضرون أمام الناس الذين يرون فيهم بشرًا وآيات إلهية في الوقت نفسه. لذا، يكون معنى الحضور، في هذه الحالة، وحدة فريدة بين الذات العارفة والموضوع المعروف: فأن تكون في حضرة الإمام يعني، بالذات، أن تحضر أمام الله عبر هذا الإمام الذي هو الشاهد أمام الله. وبذلك، تولّد متافيزيقيا الحضور كلاً من متافيزيقيا الشهود والشهادة^(٣٤).

لذا، إن النقطة المحورية، ها هنا، هي أنّ الله الباطن، يصبح ظاهراً نتيجةً لفعل الشهود المزدوج هذا. أما الإمام، فهو صورة المعرفة بالله ولبها. لكن إن لم يُدرَك هذا الجانب من وظيفة الإمام، يقع الموحد في شرك الشريك الخفي الذي لا يفرّق بين الشهيد وبين الله الباطن الذي يُشْهَد على وجوده، والذي لا يُدرَك إلا بهذه الشهادة^(٣٥). وبذلك، إنّ الإمام هو الصورة الحكيمية، أي إنه الوجه الذي منه يؤتى الله الباطن، والذي تدرّكه المعارف الإنسانية كلّها في نهاية المطاف.

وبفضل هذا الحضور المتبادل أو المشترك في فكر صدرا الروحانيّ، يصبح الإمام هو الشهيد والهادي الباطنيّ. ويتّضح هذا الحضور المشترك في حديث: «من عرفنا فقد عرف الله»^(٣٦). ومن جهة أخرى، يرّد عرفاء الإسلام كلّهم، بلا كلل، حديث: من عرف نفسه فقد عرف ربه. وعليه، يقول هندي كوربان، من عرف نفسه عرف إمامه، ومن عرف إمامه عرف ربه. وبمعنى آخر، يلحظ التناوب أو الاستبدال بين مفهومَي الإمام والنفس: فأن تعرف إمامك يعني أن تعرف نفسك، وأن تعرف نفسك يعني أن تعرف إمامك (الذي هو روح الروح)، ثم أن تعرف ربك^(٣٧).

ومن الموضوعات المهمة والمتكرّرة في روحانية صدرا هو كون الإمام القطب الروحيّ الباطنيّ الذي لولاه لساخت الأرض بأهلها، ما يعني ارتباط حضور الإمام باستمرارية عالم الإنس ارتباطاً غامضاً هو أشبه بالسرّ المقدّس. ولذا، من تعاليم الإمامية ما مفاده بأنّ العالم

En Islam iranien IV, op. cit., p. 80.

(٣٤)

Ibid, p. 82.

(٣٥)

(٣٦) الشيخ الصدوق، الأمالي (قم: مؤسسة البعثة، ١٣٧٥ هـ. ش.)، الجزء ١، الصفحة ٥٧٧.

En Islam iranien I, op. cit., p. 312.

(٣٧)

لا يخلو من إنسان هو مستودع الأسرار الإلهية حتى وإن لم يظهر للعوام. فإن الولاية، وهي النبوة الخفية، مستمرة، وتستمر أبد الدهر. وهذا يعني أن الحاجة إلى الإمام هي حاجة متافيزيقية تعبر عن القاعدة الوجودية الآتية: كل درجة وجودية أعلى تكون هدفًا تشخص إليه الأبصار، ونهاية تروجها الموجودات ذات الدرجة الأدنى، وذلك يعود إلى أن كمال الدرجة الأدنى هو في الأعلى منها. ووفقاً لهنري كوربان

إن الدرجة الوجودية الدنيا تستلزم درجة أعلى منها، لكن العكس ليس صحيحاً. وهذا أشبه بقانون صعود الموجود نحو الدرجة الأعلى الكامنة فيه. كما ينطبق القانون نفسه على البشرية جمعاء، فهي تبحث عن اكتمالها في درجة كمالها القصوى^(٣٨).

ومرتبة الإمامة هي مرتبة الإنسان الكامل (*Anthropos teleios*) الذي هو ملك العالم التكويني. لكن مملكته لا علاقة لها بالاعتبارات السياسية، ولا بالنجاح السياسي الزائل، ولا بالفكرة التي تقول إن الأكثريات هي دوماً على حق بذريعة أنها هي التي تصنع التاريخ. بل إن كون الإمام هو الملك يتعلق بتاريخ يُصنع من غير دراية الأكثريات أصلاً، وذلك لأن ولاية الإمام هي ولاية روحية وغير مرتبة، تُمارس خفية على العالم المادي. وعليه، فإن علاقة الشيعي المؤمن بإمامه الذي هو قطب وجوده لا يمكنها أن تكون علاقة تنظيمية دنيوية، وليس من الضروري أن يكون الإمام معروفاً عند عوام هذا العالم وسلطينه. فمن وجهة النظر الشيعية

إن مفهوم الإمام بكونه قطباً تعتمد عليه لحة الوجود يعبر عن حاجة متافيزيقية ويرتبط بآثر وبولجيا باطنية. وهو مفهوم ضروري بسبب وظيفته الابتدائية وانفتاحه على وجهة نظر أخرى متمثلة بكون الإمام الثاني عشر هو المهدي [عجل الله تعالى فرجه الشريف]^(٣٩).

وفي الواقع، لم يظلم أحد من الأئمة الاثني عشر، باستثناء الإمام الأول، بممارسة السلطة الزمنية. ولا ريب في أن الدنيا باقية لوجود الإمام، لكن هذا البقاء يعود إلى سبب متافيزيقي باطني. فالإمام هو الإنسان الكامل، وبما أن الإنسان الكامل هو سبب وجود العالم الدنيوي وغايته، لا يمكن أن يستمر وجود عالم الإنس من دون إمام. وهذا بالتحديد

Ibid, p. 305.

(٣٨)

Ibid, p. 307.

(٣٩)

هو معنى الوجود الغامض الذي يتميز به الإمام الثاني عشر الغائب عن الحواس، الحاضر في قلوب المؤمنين، فهو القطب العرفاني للوجود^(٤٠).

كما يطرح كوربان مسألة التوازي بين دور معرفة الإمام في عودة الأرواح إلى أصلها، وبين دور معرفة الملائكة في ما يتعلق بالنشكوبات والكوزمولوجيا. فوفقاً للملا صدرا، إنّ نظامي الوجود التصاعدي والتنازلي يجمعهما تماثل جسد دقيق. فكما أنّ الملائكة هم العلة الفاعلية لوجود المخلوقات بالقوة، إنّ أولياء الله من الأنبياء والأئمة هم أيضاً علل وجودية ووسطاء، يتصرفون على أساس حالة الإنسان الملائكية الكامنة فيه بالقوة، ليوصلوه إلى تحقيق حالته الملائكية بالفعل. ففي النظام الكوني، يعرف الله مخلوقات هذا العالم عن طريق معرفته الملائكة المكلفين بهم، وفي النظام الأخروي، يعرف الله إخلاص المؤمنين به عن طريق معرفته أنبياءهم وأئمتهم. ولهذا السبب إياه، سيكون الأنبياء والأئمة شهداء على أمهم في يوم القيامة^(٤١).

لذلك، فإن معرفة الأئمة والملائكة لها جذورها في المعرفة الإلهية التي تبلغ ذورتها في مفهوم الشهادة، ومتافيزيقيا الشهود، والحضور الشهودي. ثم إنّ الإمام هو نقطة التقاء الشهيد والمشهود، فالإمام هو الذي

يشهد للناس بوجود الله. والإمام هو أيضاً من يشهده الناس عندما يتجلى الله لهم، فهو عين الله الناطقة إلى الناس، كما أنه عين الله التي ينظر الناس إليها. وبذلك، يكون الإمام هو العين التي ترعى العالم، والتي يتفكر الناس عبرها بالصفات الإلهية بما أنّ الذات الإلهية محجوبة عنهم. ومعنى آخر، إنّ الإمام هو الشهيد مشهوداً [...]، ومعرفتي بالإمام هي معرفة الله بي^(٤٢).

ويشدّد كوربان على استناد قول صدرا إنّ الأئمة الاثني عشر هم شهداء على وجود الله إلى الحدس القائل إنّ فعل الوجود هو نتيجة تتناسب مع درجة الحضور. كما يحزم كوربان بأن مفهوم الحضور يكون مفهوم الشهود. لكنّ هذا يدفع إلى إعادة طرح السؤال التالي: ما هي شروط حضور موجود ما بالنسبة إلى موجود آخر؟ فكما تبين سابقاً، لا يمكن لبعض الأشياء أن يحضر إزائها شيء آخر، كما لا يمكنها أن تحضر هي بالنسبة إلى شيء آخر.

Ibid, p. 309; cf. pp. 310-3; cf. *Le livre des pénétrations métaphysiques*, op. cit., p. 314. (٤٠)

Ibid, p. 314. (٤١)

Ibid, p. 315. (٤٢)

وللتوضيح، إن موجودات العالم المحسوس كلها تنتمي إلى هذه الفئة، فالعالم الحسي هو دار الغافلين والأموات، لأن كل شيء فيه غارق في الظلمات والغفلة المرتبطة بحب الدنيا والبعد عن عالم النور. أما عالم النور، فهو العالم الآخر، ودار الحيوان، حيث يكون كل من الوعي والحضور نتيجة تناسب مع النور المستقي من عالم الملكوت (*mundus imaginalis*).

ويذكر بهایدغر قول صدر إن درجة الوجود تتناسب مع درجة الحضور. لكن بشر هـنري كوربان إلى أن غط الوجود في هذا العالم عند صدر والإشراقيين يختلف اختلافاً جذرياً عن الوجود الذي ترك لمصيره القاضي بتوجهه نحو المحتوم المحتوم. فعند الملاً صدر تعني العلاقة النسبية بين الوجود والحضور أن الحضور كلما اشتد، يتجلى حضوراً في عوالم أخرى، ويتعد الوجود عن علائق الغفلة، والموت، والعدم. ومعنى آخر، كلما تحول وجود الإنسان إلى حضور، صار هذا الإنسان شهيداً على العوالم الأخرى، وابتعد وجوده عن التوجه نحو الموت وتجاوزته^(٤٣).

ولذا، إن خلاصة القول هي أن لا مناص، من دون معرفة الإمام، من العمه في السكرة الصوفية التي عبرت عنها الصيحة الشهيرة التي وردت على لسان الحلاج حين قال: «أنا الحق». أما المتصوف الذي يخوض غمار الرياضة الروحية، مركزاً عبادته على إله واحد، فهو يسلم من الوقوع في هذا الغلو الشيطاني. وتعود سلامته من الغلو إلى واقع أن ما يمكن أن يقوله هذا المتصوف قد جاء على لسان المؤمن المذكور في الكتاب الغنوصي المعروف بكتاب أعمال بطرس: «رأيت [المسيح أو الله] بقدر استطاعتي على معرفته^(٤٤) (*talemeum vidi qualem capere potui*)»، لا أقل من ذلك ولا أكثر^(٤٥).

المعاد

عرّف أرسطو النفس قائلاً إنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»^(٤٦). ووفقاً

Ibid, p. 322.

(٤٣)

(٤٤) لم نعثر على أعمال بطرس باللغة العربية، فقمنا بترجمة نص قول المؤمن عن الإنكليزية. المترجم.

Ibid, p. 329.

(٤٥)

Aristotle, *De Anima II*, 412 a 27; 412 b, line 5.

(٤٦)

وفي الترجمة العربية استفدنا من، أرسطو، كتاب النفس، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق جورج شحاتة

لهذا الرأي، تكون النفس صورةً يتخذها الجسد أو وظيفةً يضطلع بها، وهي لا تستطيع أن توجد وجودًا مستقلًا أو منفصلًا عن الجسد. أمّا الملا صدرا، فهو يعتبر تعريف أرسطو صحيحًا لناحية أنّ النفس تنشأ من منطلق مادّي فحسب. ومعنى آخر، إنّ الجسد المادّي هو مجرد أداة، وهو الخطوة الأولى للانتقال من عالم المادة إلى عالم الملكوت. فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

ولذلك، فإنّ مفهوم النفس عند صدرا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمبدأ الحركة الجوهرية، وهو المبدأ الذي يوحى بتحوّل جذريّ عن الاستمولوجيا التي اعتمدها كلّ من أرسطو وابن سينا. فمن المنظور الأرسطيّ، لا يتأثر جوهر النفس بمعارفها، وفي حين تتغير موضوعات المعرفة من كونها محسوسة إلى كونها متخيّلة فمعقولة، تبقى الذات المدركة التي هي النفس كما هي. أمّا عند الملا صدرا، فالنفس هي التي تتحوّل من تعلّقها الأول بعالم المادة، وتصبح من موجودات العالم الروحيّ المعقول. ومعنى آخر، تصير النفس الموضوعات التي تعرفها. لكن، برأي فضل الرحمن، يذهب صدرا بمبدأ الإدراك المشائيّ، وهو المبدأ الذي ينصّ على أنّ النفس تصير موضوع ذاتها في خلال فعل المعرفة، إلى أقصى مستوياته، متأثرًا، بذلك، بالأفلاطونية المحدثة. و«ليست هذه الصيرورة شأنًا زائلًا يستمرّ باستمرار فعل المعرفة، بل إنها تدلّ على مستوى وجوديّ جديد تصل إليه النفس»^(٤٧). فالنفس تقطع درجات ومنازل متعدّدة في ظلّ عودتها إلى أصلها، وهي تكون، في البداية، أي في حالة تعلّقها بالجسد، جوهرًا مادّيًا. لكنّها تصل، كلّما اشتدّت درجة وجودها، إلى مرحلة تصبح فيها قادرةً على أن تستمرّ بذاتها. ومن ثمّ، بانتقالها من هذا العالم إلى العالم الآخر، ترجع إلى ربّها. لكنّ هذا العالم الآخر ليس خارج الإنسان حقًا، بل هو كثافة روحية، وبعد كامن في الإنسان نفسه.

أمّا الأشياء الخارجيّة التي تدركها الحواسّ، فهي الفرصة الوحيدة التي تحظى بها النفس لإيجاد صورة مدركة جديدة من ذاتها. ومعنى آخر، هذه الصورة الجديدة هي ذات بعد روحيّ ينبع من النفس. يقول هنري كوربان نقلًا عن صدرا: «لا يُدرك الجسم المادّي إلّا عرضيًا، فهو صورة خارجيّة تقلّد الصورة الموجودة في النفس وتمثّل بها. أمّا النفس، فهي

قنواتي، الطبعة ١ (مصر: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩)، الكتاب الثاني، الصفحة ٤١، السطر السادس، والصفحة ٤٣، السطر الخامس. المترجم.

The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 234; cf. p. 197, 203-4.

(٤٧)

تبلغ كمالها في صورتها المملوكة التي هي، جوهرياً، موضوع الإدراك»^(٤٨). أساساً، لا يرى الإنسان ولا يدرك إلا ماهيته، أي إن النظام الإدراكي لا ينفصل عن النظام الوجودي.

ولا ينكر صدر أن الأعضاء الجسدية ضرورية للإدراك الحسي حقاً، لكن هذا لا يعود إلا إلى الواقع الاتفاقي الذي يفيد بوجود المخلوقات في كون مادي. لكن في الواقع، حين تؤثر صورة محسوسة خارجية في عضو حسي، إن النفس هي التي تخلق صورتها الخاصة استناداً إلى تلك الصورة المحسوسة. ومعنى آخر، «إن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم المملوكات النفساني، مجردة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله»^(٤٩). ووفقاً لهذا القول، يرفض صدر مبدأ التجريد الذي يطرحه المشاؤون، فإن طبيعة فعل الإدراك الغيبية لا تتطلب التجريد، بل تتطلب تحول موضوع الإدراك نفسه. وبذلك، يحصل الإدراك، لأن النفس، وهي مصدر الصور، تسبغ على الجسم المادي صورة إدراكية نورانية غيبية جديدة. لكن كما يقول فضل الرحمن، هذا لا يعني أن الإنسان يعرف عالماً آخر، أو نسخة أخرى عن العالم الخارجي،

فلاريب في أن الذي يعرفه الإنسان هو العالم الخارجي نفسه، أو عالم الإدراك الحسي الحقيقي الأصيل، بعلاقته كلها. وليس واقع أن النفس تنشئ صورها الخاصة إلا طريقة أخرى لتأكيد هوية الفكر والوجود، أي هوية ما هو وجودي وما هو عقلي. فالعالم كما يعرفه الإنسان هو، بعينه، العالم كما هو موجود، لكن مرتبة الوجودية تتغير وتتسم بصفة عقلية لكي تصبح المعرفة ممكنة^(٥٠).

ويصنف فضل الرحمن هذه المرتبة على أنها «نوع من الواقعية المثالية»، وهو ما يسميه كوربان الواقعية المعنوية. ثم إن قول إن الإنسان لا يدرك إلا ماهيته يعني أن النفس تتلقى صورها بعد أن تستحضرها من الداخل. وعليه، لا يعود الابتكار متعلقاً بإنشاء شيء جديد وفريد، بل بتذكر جزء من النفس كان قد أغفل ونسي. أما التذكر، فهو استحضار شيء ما في الذاكرة، وجمع شمله من بعد كونه مشتتاً ومنسياً. فبالنسبة إلى صدر، كل فعل معرفة وإدراك، بما فيه الإدراك الحسي الخارجي، هو نوع من الاستحضار أو التذكر الأفلاطوني

Spiritual Body, op. cit., p. 165.

(٤٨)

(٤٩) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١)، الجزء

١ من السفر الرابع، الصفحتان ١٧٩ و ١٨٠.

The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., pp. 224-5.

(٥٠)

(anamnesis).

كما تجدر الإشارة إلى أنّ التذكّر هو من الجذر ذُكِرَ (remembrance)، الذي هو، في الطرق الصوفية، ذكر أسماء الله الحسنى، والتسبيح إخفائاً أو جهراً. ويشبه الذكر صلاة القلب في الرهبانية المسيحية، أو المانترا التي تتردّد في خلال ممارسة كثير من أنواع اليوغا. ثم إنّ العجز عن التذكّر، عند أفلاطون، هو الذي يتسبّب بسقوط النفس التي جاورت الله في العالم العلوي، والتي قد أبصرت شيئاً من الحقائق التي لا تقدر على تذكرها^(٥١).

باختصار، يفيد موقف صدرا بأنّ الموجود المتمتع بالخيال مستقلّ عن المادّة الطبيعيّة، لكن ليس عن صنف معيّن من المادّة المجرّدة ذات الامتداد والخاصيّات. أمّا الصور بكونها أجساماً ملكوتيّة، فهي تنتمي إلى عالم المثال، وهو العالم الواقع بين العالم الروحيّ المدرك الذي ينطوي على الأفكار المجرّدة، وبين عالم المادّة الصرف والأجسام المادّيّة.

لكنّ صدرا يفرّق بين عالم الصور الأنطولوجي، وهو عالم الصور الموضوعيّة، وبين الصور الذاتيّة التي هي من إنشاء النفس، فإنّ النفس تقدر على إنشاء مختلف الصور المروعة والزائفة التي لا يمكن نسبتها إلى عالم المثال أو عالم الصور العلويّ، بل إلى عالم الصور السفليّ. وهي صور ضعيفة وزائلة مقارنةً مع الأجسام المدركة، وذلك لأنّ النفس، في هذه الحياة الدنياء، منغمسة في المادّة. ولذلك، فقط عندما ترنحل النفس عن عالم المادّة تصير قادرةً على إنشاء الصور الحقيقيّة الثابتة. أمّا في الآخرة، فتتمثّل أعمال الإنسان بصورها الحقيقيّة التي يمكن رؤيتها والإحساس بها بالفعل. ووفقاً لقول هنري كوربان، إنّ الصور البرزخية في عالم المثال هي الصور الروحيّة الحقيقيّة. ولا يعني التجريد عند صدرا أيّ نوع من الخسارة، بل يعني

مرتبة وجوديّة أعلى لا تقصي مستويات الوجود الأدنى، بل تحتويها بطريقة وحدوية أكمل. وحتى الجسد لا يُستثنى في هذه المرتبة العليا، لكنّه لا يكون جسداً مادّياً غليظاً، بل يكون ذا طبيعة مختلفة^(٥٢).

لذلك، يفيد المبدأ الأساس عند صدرا بأنّ الصور، في حالتها المثاليّة، لا تنفصل عن فعل

See Plato, *Phaedrus*, 248c; Plotinus, *Enneads* IV, 4, 7ff.

(٥١)

The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 227.

(٥٢)

النفس الخلاق. ولذا، فإنّ حقائق الأخرية التي يتفكّر فيها الإنسان، من قصور، وجنّات، وخضرة، وأضدادها المرعبة في النار، ليست غريبة عنه أو عن جوهر نفسه. فلا شيء من هذه الحقائق الأخرية منفصل عن فعل وجوده. لا بل لأنّ هذه الصور تنشأ في النفس، تكون حقيقتها أشدّ وأثبت من الصور المادّية الموجودة في العالم الحسّي والخاضعة للتغيّر المستمرّ.

لكنّ العالم الآخر لا يقع ضمن حدود الكون ولا في خارجه، بل هو بعد وجوديّ مختلف كليّاً، ينتمي إلى مستوى الوجود الباطنيّ والروحيّ. ولذلك، إنّ الجنّة والنار لا تشيران إلى مكان بكلّ ما للكلمة مكان من معنّى، بل هما تشيران إلى أمر باطنيّ مخّف بفعل حجب هذا العالم. لذلك، لا يعود مطروحاً السؤال الإستمولوجيّ المتعلّق بكيفية ارتباط الباطنيّ الروحيّ بالظاهريّ المادّي. ففي عالم المثال، يحضر أمام الإنسان، على الفور، كلّ ما يصبو إليه ويرغب فيه. بل من الأخرى بالمرء أن يقول إنّ تصوّر الرغبات يعني الشعور بحضور المرغوب بذاته فعليّاً. فإنّ مجرد التفكير بشيء ما هو عين حضوره، وذلك لأنّ الأفعال والنوايا تتجسّم، وكلّ سلوك وعادة متجذّرين في النفس لهما وجود خارجيّ قطعاً. فعلى سبيل المثال، الغضب نار هانئة، والأهواء الخبيثة والشهوات الدنيويّة هي عقارب لادغة وأفاع لاسعة. لذا، وباختصار، إنّ كلّاً من الجنّة، والنار، والخير، والشرّ، أمور «لا مصدر لها إلّا ذات إنيّة الإنسان الجوهرية التي تكوّنها نواياه، وطموحاته، وتفكّره، وأقدس معتقداته، وسلوكه»^(٥٣).

لا تشير كلمة النفس، عند صدرا، إلى جوهر ما، بل هي تشير إلى عالم فريد، وعامّ، وقائم بذاته، أو إلى حيثيّة وجوديّة هي أشمل من الواقع المادّي. يشرح صدرا هذا قائلاً

[...] نسمّ إنّ كلّ ما يشاهده الإنسان في الآخرة ويراها من أنواع النعيم من الحور، والقصور، والجنان، والأشجار، والأنهار، وأضداد هذه من أنواع العذاب التي في النار ليست بأمور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها، وأنّها أقوى تجوهرًا، وأكد تقرّرًا، وأدوم حقيقةً من الصور المادّية المتجدّدة^(٥٤).

Spiritual Body, op. cit., p. 166.

(٥٣)

The Wisdom of the Throne, op. cit., pp.162-3;

(٥٤)

وفي الترجمّة العربيّة استفدنا من: صدر الدين محمّد الشيرازي، كتاب العرشية، تصحيح وتعليق فائق الليون (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠)، الصفحة ٥٣. المحققة.

وعلى العكس من العالم المادي حيث حياة المخلوقات عرضية وفانية، إن كل جسم في العالم الآخر هو حيّ أبداً. وفي حين أن الأجساد الدنيوية تقبل النفوس عندما تصير جاهزة لذلك، ف«إن نفوس العالم الآخر توجد أجسادها وفقاً لحاجاتها»^(٥٥). ومعنى آخر

هنا، في هذه الدنيا، تسبق القوة الفعل زمانياً، في حين أن الفعل سابق أنطولوجياً على القوة. أما في العالم الآخر، فإن القوة سابقة أنطولوجياً ووجودياً على الفعل. ففي هذا العالم، الفعل أرفع قدرًا من القوة، لأنه يتحقق جزئياً. أما في العالم الآخر، فالقوة أرفع قدرًا من الفعل لأنها عين تحققه^(٥٦).

أما نوع المادة التي تكوّن الأجسام الأخرى، أي المادة التي تتجسّم بواسطتها الأعمال والنوايا، فيقول صدرًا إنها ليست إلا النفس الإنسانية بعينها، إذ إن النفس التي تبدأ بكونها صورة الجسد الأول، تصير مادة الصور الأخرى. وفي عالم المثال، إن النفس هي مبدأ الجسد. لكنها لا تتكوّن من المادة الجامدة الكثيفة التي تبصرها الحواس، بل من مادة روحية لطيفة شفافة لا تفسد، وتقبل الصور اللطيفة التي تفوق الحواسّ إلا حواسّ عالم الآخرة. ووفقاً لصدر النفس هي الواقعة بين هذه الحياة والعالم الآخر، لأنها صورة كل قوة في هذا العالم، ومادة كل صورة في العالم الآخر. ووفقاً للقرآن الكريم، النفس هي ﴿مَجْمَعُ الْبُحْرَيْنِ﴾^(٥٧). ما يعني أن موضع النفس هو البرزخ بين عالمي الوجود المادي والعقلي، كليهما. ومعنى آخر، إن النفس الخارجة من القوة إلى الفعل في باب العقل والمعقول نادرة الوجود جداً في أفراد الناس، والغالب من أفراد النفوس هي النفوس الناقصة التي لم تصر عقلاً بالفعل^(٥٨). وبالعودة إلى البرزخ، هو مصطلح قرآني^(٥٩)، بمعنى الحاجز أو الحدّ الفاصل بين الدنيا والآخرة. أما في المعتقدات السائدة، فالبرزخ عالم وسيط توجد فيه الأرواح بعد الموت وقبل يوم الحساب، وهو عالم القيامة الصغرى. يستعمل صدرًا مصطلح القيامة الصغرى قبالة مصطلح القيامة الكبرى التي هي حقيقة الحركة الجوهرية الشاملة، أو حيّة الوجود الغيبية. لذا، يكون المعنى الباطني للقيامة هو «العدول عن زعم وجود الصور المادية والغيبية في واقع منفصل

Spiritual Body, op. cit., p. 166.

(٥٥)

Ibid, pp. 166-67; cf. R. Avens, *Imaginal Body* (University Press of America, 1982), p. 135.

(٥٧) سورة الكهف، الآية ٦٠.

(٥٨) كتاب العرفية، مصدر سابق، الصفحة ٤٤.

(٥٩) ﴿لَيْلِي أُنْعَلُ صَالِحًا فِيهَا نَزَكَتْ كُلُّهَا كَهْنَةً مُؤَقَّتًا وَبَيْنَ وَرَائِهِمُ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾؛ سورة المؤمنون، الآية ١٠٠.

وقائم بذاته، وإدراك أنّ هذه الظواهر هي قائمة في ظلّ الحضور الإلهي ومظهرة له»^(٦٠).

يعرض صدرا صيرورة الإنسان البرزخية من خلال ثلاثة عناصر أنثروبولوجية هي الجسم (soma)، والنفس (psyche)، والروح (pneuma). لذا تبدأ النفس، وفقاً لمبدأ الحركة الجوهرية، نباتية، ثم تكتسب الإدراك والحركة عندما تصبح حيوانية، إلى أن تصبح نفساً إنسانية عاقلة. لذا، «إنّ النفس موجودة في هذه المراتب كلّها، وهي نفسها لكنّها مختلفة، ذلك لأنّ الموجود يمرّ بمراحل مختلفة من التطور»^(٦١).

ويُصَفّ تطوّر النفس وارتقائها في هذه المراتب المتتابعة بالوحدة والبساطة المتزايدتين في كلّ مرتبة، لكن من المفيد إعادة ذكر أنّ المرتبة العليا، وهي مرتبة العقل، لا تنفي الملكات والصور الدنيا أو تستنيها. يرى الملاً صدرا بأنّ الحركة التطورية حركة تراكمية، لذا تشمل الوحدة والبساطة الحقيقيتين مراتب الوجود الدنيا. لذلك، تشبه النفس، في قمة تطورها، الله لناحية أنّها تدرك كلّ شيء، «وهي تبدأ في العمل مثل الله عندما تنشئ الصور من داخل ذاتها. ففي هذه المرحلة، كما يقول ابن عربي، إنّما يصير الإنسان الكامل حاكم العوالم المادية، والغيبية، والعقلية كلّها»^(٦٢).

لكن في المدرسة المشائية، لا تعني نهاية الحكمة وصول النفس إلى مرتبة وجودية جديدة، بل إلى مرتبة إدراكية جديدة. لذا، تتحقّق صور الوجود العليا عن طريق إلغاء كلّ ما هو أدنى منها، لا سيّما المادة وعروضها من شكل، ولون، وما شابه. وهذا المعتقد بعينه هو الذي أوصل الأرسطيين إلى استنتاج أنّ المفهوم العقليّ، والإنسان العامّ، وهو الإنسان الكامل، لا يمكن أن يكون لهما جسم، لأنّ الجسم الماديّ هو الذي يكون إنساناً خاصاً. ولذلك، عندما تصبح النفس عقلاً مجرداً، تطرح الملكات الجسدية كلّها جانباً. لكن في إطار الحركة الجوهرية، لا تستني النفس المكوّن الجسديّ، إذ تشمل مرتبة العقل العليا كلّ ما هو أدنى منها، لكن بطريقة أعلى وأفع. وبمعنى آخر، إنّ الملكات الحيائية، والإدراكية، والتخييلية، والعقلية كلّها تستمرّ في الوجود على مرتبة أسمى.

^(٦٠) The Wisdom of the Throne, op. cit., p. 206, note 221; cf. Corbin, *Spiritual Body*, pp. 160-163.

^(٦١) The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 205.

^(٦٢) Ibid, p. 206.

ووفقاً لفضل الرحمن، القول بأنّ مراتب الوجود العليا تشمل المراتب الأدنى ولا تنفيها هو عين معنى التطوّر المتواصل. «وهو يسمّى تطوُّراً لأنّه يشمل عنصراً مستجداً، ويوصّف بأنّه مستمرٌّ لأنّه يحتوي المراتب السابقة لكن في صورة أسمى»^(٦٣). وهذا أيضاً هو معنى أسبقية الوجود على الجوهر، ففي حين أنّ الجواهر متعدّدة، وساكنة، وخاصّة، الوجود واحد، وبسيط، وشامل.

وفي ظلّ ما قد قيل حتّى الآن، من غير المفاجئ أن يكون صدرا من رافضي مفهوم التناسخ، إذ يبيّن حجّته هذه على أساس الحركة الجوهرية. فبما أنّ حركة النفس والروح نحو الكمال التدريجيّ هي حركة لا رجعة فيها، يكون من العبث افتراض أنّ النفس المتطوّرة تستطيع، بعد أن تترك جسدها، أن تدخل جسداً جديداً غير متطوّر، وتبدأ بالتطوّر من الصفر مرّة أخرى. لكنّ القرآن نصّ على أنّ عدداً من البشر قد مسخهم الله قردهً وخنازير بسبب أفعالهم الفاسدة. يتدارك صدرا هذه المشكلة عن طريق إشارته إلى أنّ النفوس التي لم تبلغ كمالها، أو تلك التي قد ارتكبت الذنوب في هذا العالم سيكون لها في عالم الأشباح أجساداً تعكس عاداتهم وأحوالهم الغيبية التي اكتسبوها في هذا العالم. فإنّ المتنعت، مثلاً، يصير في ذلك العالم حماراً. وفي الواقع، يقول صدرا إنّ بعض الأشخاص قد يصلون، حتّى في هذه الحياة، إلى مرحلة يشبه فيها مظهرهم الحيوانات التي يتماهون معها.

لكنّ الحياة في هذا العالم لا تُعاد على الرغم من أنّ القائلين بالتناسخ يزعمون أنّه يفرض تغييراً في المكان والشخص. وهذا يوحي بأنّ النفس قد انفصلت عن جسدها المادّي لتتحد مع جسد آخر يكون وعاءً لها. أمّا مبدأ الحركة الجوهرية، فهو يدعو إلى تغيير في شكل الوجود مع بقاء الشخص كما هو. ومعنى آخر، يكبر الجنين ليصير رجلاً يحتفظ بهويّته نفسها بعد الموت. لذا، تتّصف حركة النفس التطوّرية، عدداً عن كونها أحادية الاتجاه ولا رجعة فيها، بالاستمرارية^(٦٤). وبذلك، تعني القيامة الجسدية بالنسبة إلى صدرا قيامة كلّ فرد هو ظلّ جسد روحيّ، أو صورة غيبية تنشأ وفقاً لجوهر شخصيته. ويسمّي هنري كوربان هذه العملية بـ«الانتقال بالنسبة إلى الجوهر»، أو التحوّل الذي في إطاره، إذ تكتسب النفس جسداً يمثّل شكل الوجود الجديد الذي تنتقل إليه. يتابع كوربان قائلاً إنّ الإنسان ينبغي أن

Ibid, p. 236.

(٦٣)

Ibid, p. 248ff.

(٦٤)

يتخيّل تحولات مستمرة تطرأ على الوجود بطريقة تشبه التطوّر المتناغم من الضعف إلى الشدّة. وبمعنى آخر، تتلازم فكرتا القيامة والحركة الجوهرية. وكلّ نفس، بسبب سلوكها، وأهوائها، وعاداتها، تنشئ لنفسها أسلوب وجود، وهو فعل وجود مستقلّ عن الجسد المادّي الذي يتحلّل ويختفي. لذا، يسمّى شكل الوجود الجديد جسماً مكتسباً. ومما شياً مع الحقيقة البديهية التي تقضي بأنّ النفس هي مبدأ التفرد، يكون الجسم المكتسب في المعاد عين الجسم الحالي من ناحية الصورة التي هي النفس، مع كونه مختلفاً من ناحية المادّة. ولذلك، يكون الطرحان صحيحين: إنّ الجسم المكتسب هو ذاته وليس ذاته في آن^(٦٥).

ولأخص ما قلته، يبدأ تطوّر الوجود كلّ من العام وغير المنفصل، أي من القوّة المجردة الكامنة في المادّة، ويرتقي في ترتيب تصاعديّ من الأجناس، والخاصّيات، والأنواع إلى أن يصل إلى الإنسان. وفي الآخرة، سيكون جنس الإنسان نوعاً مقدّراً له أن يخضع للمزيد من التمايز إلى أن يصل إلى مرحلة يكون فيها كلّ فرد جنساً بنفسه^(٦٦). لكن يجب التشديد على أنّ الآخرة لا تقع في نقطة زمانية ومكانية معيّنة، بل هي نشأة جديد، ومرتبة وجودية جديدة، وشكل وجودي جديد مختلف جذرياً عن الوجود الدنيوي، أي إنّ الآخرة هي باطن هذا الوجود الظاهري، وهي تتجاوز حدود الزمان والمكان.

ويمكن تشبيه مفهوم الآخرة عند صدرا بالحوالات الروحية التي تختبر في المنام، فلا شيء هو نظير لما هو موجود في الأحلام وفي الآخرة. لكنّ التجارب الأخروية ستكون أشدّ وأثبت، وذلك لأنّ التجسّم الكامل لصور عالم الأرواح لا يحصل إلّا بعد الموت. في هذا الإطار، يقول صدرا: حتّى أنّ [الصور] التي يراها الإنسان بعد الموت تكون هذه الصور التي يراها في هذا العالم كالأحلام بالنسبة إليها، ولذلك قال أمير المؤمنين، عليه السلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»^(٦٧). هذا هو سرّ المعاد، أي القيامة الجسدية، عند صدرا.

ثمّ فرق محوريّ آخر بين الأحلام والحياة بعد الموت، ففي حين أنّ الأحلام تأتي في هذه الحياة وتنقضي كما تشاء، يتحكّم فاعل، وهو الإنسان ذو الروح، بتجارب الآخرة. هذا الإنسان هو وسيط بين العالمين المادّي والعقليّ، وهو يتمتّع بجوارحه، وحواسّه، وقواه. من

En Islam iranien IV, op. cit., pp. 89-90.

(٦٥)

The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 248

(٦٦)

(٦٧) كتاب العرشية، مصدر سابق، الصفحة ٣٧.

هذه الناحية، يشبه موقف صدر املوطين الذي قال إن «الإنسان ذا الجسد هو مجرد صورة عن الإنسان المثالي الأول». لذا، فإن قوى الحياة في الإنسان ذي الجسد ضعيفة، في حين أن الإنسان المثالي يتمتع «بحواس قوية وثاقبة هي أقوى، وأوضح، وأين من حواس الإنسان ذي الجسد [...]»^(٦٨). ولذلك، يشير صدر امل إلى الحركة الجوهرية التي تتألف، وفقاً لجيمس موريس J. Morris، من «الإدراك المتزايد تدريجياً بكونه حقيقة تشمل وتتجاوز الوجود الجسدي جوهرياً»^(٦٩).

وإن المرحلة الأولى بعد الموت، وفقاً لصدرا، هي مرحلة القبر الذي هو المنزلة الوسطية بين الموت الجسدي والقيامة. وتكون الروح، في هذه المرحلة، لا تزال متصلة بعالم المادة. أما الحيوان الذي تطور خياله وذاكرته يبقى في مرحلة عالم المثال القبرية إلى الأبد. وأما الناس العاديون الذين يشكلون معظم البشرية، بما فيهم الأطباء العارفين بأحوال الجسد، فإن بقاءهم في عالم المثال يعتمد على مدى انغماسهم في العلائق المادية. وإن نفوس هؤلاء الناس ستنشئ لهم، على الفور، أجساماً صورية، لا أجساماً مادية حقيقية، تكون وظيفتها عكس صورة ميول النفس الدنيوية. وبعد ورود النفوس الطيبة النار البرزخية، تصبح قادرة على الالتحاق بالعالم العقلي، لكنها إن لم تستدق الحياة العقلية في هذه الدنيا، لن تتمتع إلا بالملذات الحسية الخيالية. كما ينطبق الأمر نفسه على النفوس الخبيثة التي ستعكس صوراً تثير الرهبة والروع في ناظرها، فهم سيصيرون خنازير أو سباعاً، وفقاً لميولهم نحو الجشع، أو العدوانية، أو الفجور. لكن صدر امل يقول إن هذه النفوس ستصير حيوانات حقيقية ملموسة، وذلك لأن الارتكاس والتناسخ مستحيلين، بل الذي يعنيه صدر امل هو أن البشر الفاسدين «سوف يرون أنفسهم على أنهم حيوانات حقيقية متنوعة»^(٧٠). وبعد أن يذوق هؤلاء الناس عذاب نار البهيمية، لاثنين فيها أحقاباً، سيعفى عنهم، إلا القلائل الذين قد كانوا متأصلين في الشقاء. لكن في نهاية المطاف، حتى هؤلاء الأشخاص قد يتحولون أو يفقدون رغبتهم في التعقل من أساسها. لذا، إن ما يبقى من الإنسان في العالم الآخر هو قوة الخيال في النفس. ووفقاً لصدرا، يقول جيمس موريس

Ibid, p. 143.

(٦٨)

Ibid, p. 138, note 91.

(٦٩)

The Philosophy of Mulla Sadra, op. cit., p. 261.

(٧٠)

تُحشر الخلائق على أنحاء مختلفة بحسب أعمالهم ونياتهم [...] فإن تكرار الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، والملكات النفسانية تؤدي إلى تغير الصور والأشكال، فكل ملكة تغلب على الإنسان في الدنيا تتصور في الآخرة بصورة تناسبها^(٧١).

وكما يذكر هنري كوربان، لم يضطرّ صدرا إلى اختيار واحد من المفهومين الآخرين: إما القيامة الجسدية المادية أو القيامة الروحية. لكنّ صدرا قد رفض الخوض في هذه المعضلة، لأنّه كان يؤمن بأنطولوجيا برزخية ترتبط بالعالمين الحسي والعقلي^(٧٢). وإنّ عالم المثال، أي الأرض المكوّنة، هو عالم المادة الروحية اللطيفة والخيال الخلاق الجوهرية، المستقل عن الجسم الماديّ. فالخيال ليس ملكة عضوية ترتبط بالجسد الماديّ وتفنى بفنائه، بل هو ملكة روحية تختصّ بها النفس. فحتّى حين تنفصل النفس عن هذا العالم، تبقى متمتعة بالإدراكات الفردية من سمع، وبصر، وشمّ، وذائقة، ولمس. ومعنى آخر، إنّ جميع هذه الملكات تتحد في ملكة واحدة هي القدرة على التشكيل والتمثيل، فالخيال قد صار إدراكاً محسوساً بنفسه. فإن كانت الحواسّ خمساً، ولكل منها عضوها الجسديّ ظاهرياً، فإنّها تشكّل، على الصعيد الباطنيّ، حسّاً مرافقاً فريداً^(٧٣). ووفقاً لصدرا، تتخلّى ملكة الخيال عن أشكال القوة، والنقص، والخلل كلّها، بمجرد أن تترك الروح الجسد. أمّا في الآخرة، فالخيال نفسه يصير مبدأ الكمال البصريّ، والسمعيّ، والحسيّ، ولا تعود تعدّدية الجوارح ضرورية أصلاً. كما يصير إدراك الأشياء المرغوب فيها والقدرة على إيجاد هذه الأشياء شيئاً واحداً، فتصبح الأمنية هي الملك المسيطر، لأنّ الخيال الخلاق لا يعتمد على الظروف الخارجية أو على الواقع الموضوعيّ المزعوم، بل إنّ الخيال هو عين الواقع.

وقد ذكرت آنفاً اعتقاد صدرا بأنّ البرزخ يفصل بين القيامة الصغرى، أي عبور الروح من العالم المحسوس إلى عالم البرزخ الذي يعلو على الحواسّ، وبين القيامة الكبرى التي يولد من خلالها الجسد المعاديّ، والتي تعبر الروح عبرها إلى عالمها المنشود. أمّا المدة الفاصلة المذكورة، فهي المدة المطلوبة لنموّ الجسد اللطيف الذي تبنيه النفس في خلال حياتها. والجسد اللطيف هو جسد النفس المكتسب الذي يجب أن يصل إلى كمال غوّه. ومن

(٧١) كتاب العرشية، مصدر سابق، الصفحتان ٦٥ و٦٦.

En Islam iranien IV, op. cit., pp. 85-6.

(٧٢)

Ibid, p. 98.

(٧٣)

الجدير بالذكر الانتباه إلى أنّ الجسد اللطيف يُكتسب من النفس وبها بالتوافق مع الحقيقة البديهية التي تفيد بأن النفس هي مبدأ التفرد الذي بفضلها يستطيع صدرا تأكيد التطابق بين الجسد المادّي والجسد المعادّي. وعلى سبيل المثال، إنّ جسد زيد في الجنة هو نفس جسد زيد الدنيوي الذي أفردته روح واحدة. لكن لا ريب في أنّي لم أقصد التطابق بالمعنى المادّي، إذ على الصعيد المادّي، زيد الذي هو في الجنة ليس زيداً الذي كان حيّاً على الأرض، لكنّ الذي يوحدتهما هو بقاء المبدأ الخلاق الذي هو النفس.

ثمّ إنّ عملية التحول الجسديّ تشبه تحوّل الرصاص إلى ذهب^(٧٤). ويرأي كوربان، هذا يعني أنّ القيامة لا تحصل في الزمان الكميّ القابل للقياس، بل هي تحصل وفقاً للوقت النفسيّ الباطنيّ الذي يصير «شدة خالصة» لا ضعف فيها^(٧٥)، أي شدة الوقت المادّي المعيش. وفي المحصلة الأخيرة، تكون القيامة تقدّس الصور البشرية وعودة كلّ موجود إلى أصله. فالنسبة إلى المخلوق البشريّ، هو يصبح مظهرًا إلهيًا بالكامل في القيامة، أي إنّهُ يصير مرآة صافية تعكس صورة الله (Forma Dei)^(٧٦)، ولا يولّتها أيّما عيب.

ووفقاً لكوربان، هذه هي خلاصة رؤية الملائكة صدرا، إذ يبقى الجسم اللطيف مصدر الإدراكات الحسيّة حين ينفصل عن الجسد، لكنّه يكون مصدرًا ذا حالة روحية، بحيث يستلزم الإدراك الحسيّ الإدراك الروحيّ. وبذلك، يكون قول بعض اللاهوتيين، رجماً بالغيث، إنّ النفس حين تفارق الجسد تعاني الحرمان والشقاء مجرّد سوء فهم يظال عرفان صدرا وغيره من الحكماء. كما أنّه قول يتجاهل واقع أنّ هؤلاء الحكماء يعتبرون أنّ الحسيّ هو روحيّ سلفاً، وأنّ الخيال المتحرّر من القيود المادّية كلّها التي تعكّر صفوه في هذه الدنيا بقدر على المشاركة في الحرّية الإلهية والقدرة الكلّية^(٧٧).

تكون خلاصة الموضوع، إذاً، كما يلي: أولاً، عندما يخرج الجنين من رحم أمّه، يشهد قيامته في العالم الحسيّ وولادة جسمه. ومن ثمّ، تشهد النفس قيامتها البرزخية الصغرى مع كون جسمها اللطيف قد تكوّن جرّاء أعمالها في الحياة الدنيا، هنا تكون ولادة نفس

Ibid, p. 110-1.

En Islam iranien III, op. cit., p. 235.

Ibid, p. 248.

En Islam iranien IV, op. cit., p. 114; cf. pp. 98, 117.

(٧٤)

(٧٥)

(٧٦)

(٧٧)

الإنسان في زمن البرزخ، أو زمن مهد الإنسان. وفي النهاية، يصل الجسم اللطيف إلى مرتبة الإنسان الروحي الذي يشهد القيامة الكبرى بوقعها المدوّي، فينتقل من عالم البرزخ إلى عالم الملائكة. وهذا يعني أنّ النفس، بعد فترة نموّها في عالم البرزخ، تموت موتاً أوليّاً في ذلك العالم، لتعود وتولد في عالم الروح.

إنّ هذا النظام لهو حقاً رؤية عظيمة تشمل مراتب الوجود كلّها، بدءاً من العناصر الطبيعيّة والمعادن، وحتىّ عالم الملائكة وما وراءه. هو نظام يتحرّك جزّاء اضطراب الوجود الذي يسبّبه فعل الوجود الوحيد والفريد الآخذ بالتصاعد إلى الأبد. من هذه الناحية، تكون فلسفة ملا صدرا، والفلسفة الشيعيّة عامّة، ذات طبع غيبيّ وأخرويّ، ولا قاسم مشترك بينها وبين اللاهوت الذي قد «قد استسلم لكلّ مجهر ومقرب». فبالنسبة إلى الملا صدرا وأتباعه، من المستحيل التحدّث عن البعد الكونيّ، أو الوعي الكونيّ، وما شابه، ما دام المرء ضمن مجال التجارب المحسوسة والوجود المادّي. ولذلك، إنّ شيئاً مثل الوعي الكونيّ لا يفهم إلاّ مقترناً بفكرتَي القيامة في العالم الذي يتجاوز الحواسّ، واتّصال الإنسان في عالم موجود بعد الموت^(٧٨).

حاشية: القيامة عند كوربان

«تحدث» القيامة في اليوتوبيا، وهو مصطلح ابتكره توماس مور T. More كمفهوم مجرد يدلّ على غياب المكان. واليوتوبيا هي بلاد اللامكان، أو «مكان» لا يحتويه مكان. وبذلك، تصير الإجابة عن السؤال «أين؟» ممكنة. ما يعني أنّ الرحيل عن هذا العالم ليس ارتحالاً إلى مكان آخر، بل هو القدرة على رؤية حقيقة المظاهر الخارجيّة التي تغلّف البواطن الداخليّة، أي إنّ انتقال من الظاهر إلى الباطن. أمّا بالنسبة إلى العارف، إنّما هذا الانتقال هو عودة إلى الوطن. لكن حين يتمّ هذا الانتقال، تنقلب الآية وتصير الحقيقة الباطنيّة هي التي تغلّف الواقع الخارجيّ المرئيّ، وتحتويه، وتحيط به. كما تصير أين الأشياء كلّها محاطةً بالواقع الروحيّ، لا بل بالحقيقة الروحيّة، فتكون النفس أين الأشياء كلّها. لذلك، إنّ مكان النفس

هو اللامكان، فهي ليست موجودة في أيّ مكان لأنها موجودة في كلّ مكان^(٧٩).

كما يعتقد كوربان بأنّ مفهوم اللامكان الذي هو عالم المثال ضروريّ لفهم التجارب الرويويّة وفصلها عن المفردات المعاصرة التي هي بعنوان التخيّلات، أو حالات الهذيان اليوتوبيّ. لكن وفقاً لكوربان، ليست هذه الرؤى ضرباً من ضروب الهذيان، بل إنّ الإنسان المعاصر، بحرمانه قوّة الخيال من وظائفها العقلية، وبموازنته الدقيقة بين العقل والحواس، أصبح يعاني جرّاء عدم التوازن، والاختلال، وجنون الارتياب، والهلوسة، والفصام، وغيرها من الأمراض النفسية^(٨٠).

ومن ناحية فنومينولوجيا التجارب الرويويّة، إنّ الهبوط من الجنّة إلى هذا العالم ليس نزوحاً محليّاً، بل هو تغيير في الحالة وانتقال من المعنى الظاهريّ إلى المعنى الباطنيّ. وفي المقابل، إنّ ترك هذا العالم وسير أغوار المعنى الباطنيّ لا علاقة له بظاهرة الموت البيولوجيّة. وليس البقاء مرتبطاً بالوجود المادّي المطوّل، بل إنّ المعنى الحقيقيّ الكامن وراء الحياة والموت هو معنّى روحيّ. لذلك، من الخطأ القول بأنّ الموت زوال أو ما شاكل. وفي الواقع، إنّ كثيراً من الناس هم أموات من الناحية الروحيّة من دون أن يغادروا هذا العالم، فأموات الروح لا يستطيعون مغادرة هذا العالم أصلاً. كما أنّ «مغادرة هذا العالم تعني التجدد عند مصدر الحياة، والتغرّب عن عالم المنفى». وباختصار، «يجب، أولاً، أن يكون المرء حيّاً من أجل أن يشهد قيامته في عالم الروح ويزوق الموت بكونه مخرجاً، لأنّ الموت بكونه مخرجاً يعني أنّ النفس تغادر هذا العالم وهي حيّة [...]»^(٨١).

أمّا العالم المعاصر، فقد أضاع محور توجهه، وفقد ارتباطه بالشرق الذي يضمن وحده الحفاظ على الوظيفة الإدراكية التي يضطلع بها الخيال الحقّ. ولا يشهد البشر انتصار كلّ ما هو وهميّ، ورهيب، وفاحش، ومرّوع، ودنيء، ووحشيّ إلّا بسبب استبدال عنصر الخيال بعالم المثال. وعلى أيّ حال، يطلق كوربان تحذيره الأخير ومعتقداته الراسخ المقدّس الذي يفيد بأنّ هذا التحليق في الخيال، واليوتوبيات البلاستيكية المصطنعة، والخيال العلميّ الذي

Ibid, p. 379.

Ibid, pp. 378, 380.

Ibid, pp. 38, 381.

(٧٩)

(٨٠)

(٨١)

يشمل النقطة أو الميغا التي ابتكرها تيلار دو شاردان، لن يفلح في تمكين البشر من مغادرة هذا العالم والوصول إلى بلاد الالامكان. فبمنتهى البساطة، ما من بديل عن يوتوبيا عالم المثال الحقيقية.

نظرة في الخصائص المنهجية

لمدرسة صدر المتألهين^(١)

عليّ شيرواني^(٢)

ترجمة محمد حسن زراقط^(٣)

منذ وجدت مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر المتألهين الشيرازي حظيت بعدد من المتقدين الذين يأخذون عليها، بحسب زعمهم، أنها مدرسة تلفيقية، تستورد التعاليم والمواقف المرتبطة من سائر المدارس من دون تحفظ على منهجها الفلسفي، وذلك من ساحات معرفة عدة كالفلسفة المشائية، والإشراقية، والعرفان، وعلم الكلام، والنصوص الدينية، ثم تجمعها في بناء غير منسجم. نحاول هذه المقالة، من خلال الاستناد إلى كلمات ملا صدرا نفسه، ومنهجية تجمع بين الوصف والتحليل، اكتشاف الخصائص المنهجية الفريدة لمدرسة الحكمة المتعالية، بهدف بيان أهم وجه من وجوه الامتياز بين هذه المدرسة وسائر المدارس التي تشاركها الاهتمام، والسؤال، والجواب. نسمّ تهدف هذه الدراسة إلى إثبات أن هذه المدرسة، وعلى الرغم من استفادتها من إنجازات سائر المدارس والمشارب الفكرية التي عرفتها الحضارة الإسلامية في تاريخ دراستها وبحنها عن الوجود، فهي مدرسة فلسفية بكلّ ما للكلمة فلسفة من معنّى.

ومن المسائل التي سوف تعرّض لها بالدرس في هذه المقالة هي: (١) نقد مدرسة الحكمة المتعالية منهج العرفان النظري، و(٢) التمايز بين مدرستي الإشراق والحكمة المتعالية، و(٣) منزلة الشهود والتعاليم الدينية في الحكمة المتعالية، و(٤) المقارنة بين المنهج النقلي والعقلي والشهودي في مقام اكتساب المعرفة بالوجود، و(٥) شرح مصطلحات «العقل النور» و«البرهان الكشفية» في الحكمة

(١) انظر، مجلة روش شناسي علوم انساني ٥٦ (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، خريف ١٣٨٧ هـ.ش.)، الصفحات ٩ إلى ٣٠.

(٢) أستاذ وعضو في الهيئة العلمية في قسم الفلسفة، مركز دراسات الحوزة والجامعة.

(٣) باحث في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.

المتعالية، و(٦) تبلور العبرمناهجية في مدرسة الحكمة المتعالية.

الكلمات المفتاحية: الحكمة المتعالية؛ ملاً صدرا؛ الفلسفة؛ العرفان؛ الشهود؛ النقل؛ المنهج.

إشكاليات الدراسة وأسسها

ثمة من يرى أن النموذج الكامل لعلم الوجود الفلسفي، (أي للفلسفة)، هو المدرسة المشائية ممثلةً بآبينا الذي طوّرها ورعاها، وقدمها في أبهى صورها في كتبه، ولا سيما في كتاب الشفاء، قسم الإلهيات. ويستند أصحاب هذا التقييم إلى أن الشيخ الرئيس لم يدع شهوداً ولم يستند إليه، ولم يحدث مخاطبه عن توقّف فهم ما يقدمه له على تجربة شهودية، كما لم يستند إلى آية أو حديث لإثبات مطلب فلسفي. وفي مواجهة هذا التقييم، نجد أن آخرين، ومنهم صدر المتألهين، يرون أن بناء المدرسة المشائية غير مكتمل من الناحية الفلسفية، ويؤمنون بأنه لا يمكن الوصول إلى الغايات المرجوة من الفلسفة عن طريق العقل وحده.

ومن أهم الاعتراضات التي توجّه إلى هذه الرؤية الصدراتية، وبعد افتراض أن العقل والاستدلال العقلي هو الفصل المقوم للفلسفة، هو أن هذا المنهج يخرج الفلسفة عن كونها فلسفةً، ويدخلها في إطار آخر، قد يكون أي شيء، ولكنه لن يكون فلسفةً. وإذا كان لا بدّ من تحديد الجغرافيا المعرفية التي ينبغي أن تموضع فيها مدرسة الحكمة المتعالية فقد يمكن عدّها علم وجود عرفانيّ، أو علم وجود ديني. وربما يكون ما تنتجه أغنى وأكثر عمقاً وأصالَةً مما تنتجه المدرسة المشائية، ولكنه على أي حال، ليس نظاماً فلسفياً كما يدعي صدر المتألهين وأتباع مدرسته^(٤).

(٤) ومن اللافت أن لهذا الانتقاد أنصاراً ومدافعين بين نقاد صدر المتألهين، من مثل المدرسة التفكيكية، وبين أتباع ملاً صدرا ومريدبه. ومن الفقرة الأولى يمكن الإشارة إلى السيد محمد رضا حكيمي، إذ يقول

حرريّ بنا أن نشير إلى هذه الحقيقة العلمية، وهي أن مدرسة صدر المتألهين الفلسفية العرفانية، ليست فلسفةً، بل هي عرفان. ولا يخفى على أهل الخبرة أن الحجر الأساس الذي تقوم عليه هذه المدرسة هو أصالة الوجود، ووحده، ومعرفة، وهي مفاهيم عرفانية وشهودية، أي مفاهيم غير فلسفية، وإنما تعرف بالشهود. وإذا غرضنا النظر عن الحمل الشائع الصناعي، بحسب اصطلاح المناطقة، فإن مدرسة الحكمة المتعالية هي عرفان بالحمل الذاتي الأولي، ولا يقوم بناؤها على أسس من العقل والاستدلال العقلي والمنطقي، وهذا الأمر هو سبب الاختلاف الفاحش الذي نلاحظه بين الأسفار والشفاء. فالشفاء فلسفة محضة، ويستند إلى الأدلة بصورة منطقية، أما الأسفار فهو يستند في كثير من مفاصله إلى الكشف الشخصي الذي ليس حجةً إلا لصاحبه وعليه. وكلّ من يقول أو يكتب بالاعتماد على هذه الكشفيات يصدر عن مقلّد يدعي الكشف، لا عن باحث في العقليات المحضة.

للمزيد، انظر، محمد رضا حكيمي، الهيات الهي والهيات بشرى [الإلهيات الإلهية والإلهيات البشرية] (طهران: انتشارات دليل

وتكشف النظرة السريعة على آثار صدر المتألهين الشيرازي ومؤلفاته عن عدد كبير من الآيات والروايات الإسلامية، وأقوال الحكماء، ودعاوى الشهود الشخصي لبعض الحقائق، أو نقل شهودات غيره من أهل السلوك^(٥). وتجده يكرّر في موارد عدّة مثل هذه العبارة: «وهذا ممّا لا يدركه إلا أهل الكشف والشهود بالعيان المطابق للإيمان والقرآن». وهذا يبرّر قول من يقول: إنّ الحكمة المتعالية أشبه ما تكون بملتقى طرق أربعة هي: الفلسفة، والعرفان، والكلام، والنقل (أي الآيات والروايات الإسلامية)، أو هي تقاطع طرق أربعة تختلط فيها المدرستان، المشائيّة والإشراقيّة، بالعرفان والكلام^(٦).

وهنا، تطرح أسئلة عدّة نفسها، وهي: هل يمكن عدّ مدرسة الحكمة المتعالية فلسفةً، إذا كانت الفلسفة نظاماً لمعرفة الوجود مبنياً على الاستدلال العقليّ؟ هل المنهج الذي اعتمده صدر المتألهين، في بناء نظامه الفكريّ لمعرفة الوجود ودرسه، نظام عقليّ مبنّي على قواعد البرهان؟ هل يجب السير في الطريق التي رسمتها الفلسفة المشائيّة والاكتفاء بتطويرها، أم يمكن الخروج عنها وشقّ طرق أخرى؟

سنحاول في هذه الدراسة الكشف عن منهج صدر المتألهين في مجال بناء نظام لمعرفة الوجود مختلف عن الأنظمة المعرفيّة التي سبقته، ومحاولين الكشف عن مواطن افتراقه في هذه الخصائص عن غيره من المدارس المنافسة، كما سندرس مدى التزامه المنهج العقليّ وطريقة الاستدلال بالبرهان، وهي السمة المميّزة للفلسفة عن العرفان والإلهيات النقليّة (أي علم

ما، ١٣٨٦ هـ. ش.)، الصفحة ١٥٣.

ومن الفئة الثانية يمكن الإشارة إلى نقد عبد الله صلواتي لكتاب درآمدي به نظام حكمت صدرائي [مدخل إلى نظام الحكمة الصدرائيّة]، لمؤلفه عبد الرسول عبوديت، وهو يقول في مقام الدفاع عن ملاً صدرًا: «لا تحصر مدرسة الحكمة المتعالية نفسها بالبرهان والاستدلال». انظر، مجلّة كتاب ماه فلسفه ١٠ و ١١ (طهران: كتاب خانه، ١٣٨٧ هـ. ش.)، الصفحات ٣٢ إلى ٣٨.

وينتقد مؤلّف الكتاب الذي يحاول إثبات أفكار ملاً صدر بالدليل العقليّ والبرهان، فيقول

لا يمكن رسم أو تطوير حدود فلسفة الحكمة المتعالية عن طريق المفاهيم ومضائق الذهن، وذلك أنّ ملاً صدرًا يستمرّ العقل، والإلهام، والقرآن، والبرهان، في فلسفته ومباحته الحكميّة، من دون أن ينزل أيّ واحد من هذه المستندات إلى مرتبة المؤيّدات. وعليه، لا يمكن الركون إلى ما يقال في هذه الأيام في فلسفة العلم عن التمييز بين مقام الجمع ومقام الحكم، (إذ يمكن جمع المعلومات من أيّ مصدر ولكن شرط أنّ تعاليج منهج عمليّ محدّد تناسب مع العمم)، ولا يمكن حمل هذا النمط في التفكير على مدرسة ملاً صدرًا وتطويرها لقبوله. فإنّ مثل هذا التطويع لا يساعد على فهم الفلسفة الصدرائيّة فحسب، بل يحرمنا من فهمها بصورة دقيقة، ويؤدّي تكلفات وتأويلات وقرائن سطحيّة.

لمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ٣٤ و ٣٥.

(٥) حسين نصر، صدر المتألهين الشيرازي والحكمة المتعالية، ترجمة حسين سوزنجي (طهران: انتشارات سهروردي، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحات ١١٥ إلى ١٣٣.

(٦) مرتضى مطهری، مجموعه آثار (طهران: انتشارات صدر، ١٣٧٤ هـ. ش.) الجزء ٢، الصفحتان ٢٢٣ و ٢٢٤.

الكلام النقلي)، بالاستناد إلى كلام ملا صدرا وعباراته.

الحكمة المتعالية كنظام فلسفي

يرى صدر المتألهين أنّ العقل والبرهان هما المرجع في الحكم على النظريات والأفكار في الفلسفة، على الرغم من إمكان الاستفادة من سائر المصادر المعرفية في مقام بناء الفرضيات وفهم الحقائق. وعليه، لا نجدّه يدخل أي قضية أو مفردة في نظامه الفلسفي لمجرد أنها محلّ شهود له، أو لغيره من أهل الشهود، أو لمجرد دلالة آية أو رواية على صحتها. وبناءً على هذه الدعوى ينبغي عدّ النظام الفلسفي الصدراتي فلسفةً بالمعنى الأخصّ، بكلّ ما للكلمة فلسفة من معنى.

وهو يؤكّد أنّ نقطة الامتياز الأساس في نظامه هي معرفة الوجود، وفي النظام العرفاني هي الشهود والكشف الذي يستند إليه المتصوِّفة والعرفاء، وهم لا يهتمّون لأمر البرهان، بخلافه هو، إذ لا يقبل أي فكرة ولا يدرجها في نظامه المعرفي ما لم يبدّل عليها البرهان القاطع: «من عادة الصوفيّة الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان في ما حكموا عليه، وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتبنا الحكيمية»^(٧).

يظهر هذا الكلام أهمّ الفوارق المنهجية بين علم الوجود العرفاني والحكمة المتعالية، ذلك أنّ القول الفصل في النظام الأوّل هو الشهود، فيما هو البرهان في الثاني. الأمر الذي يؤكّد صدر المتألهين التزامه به^(٨).

(٧) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١)، الجزء ٩، الصفحة ٢٣٤.

(٨) يتهم بعض الباحثين صدر المتألهين بعدم الالتزام بهذا المبدأ المنهجي. انظر، بيوك علي زاده، «ماهيت مكتب فلسفي ملا صدرا ومائيز آن از مكتب هاي فلسفي ديگر [ماهية مدرسة ملا صدرا الفلسفية وممايزها عن المدارس الفلسفية الأخرى]»، خردنامه صدرا ٩٠ (قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ١٣٧٦ هـ.ش.)، الصفحة ٩١. ولكن لم يقدم صاحب هذا الادعاء أي دليل يثبت به أنّهاه. وكان من المناسب لهذا الباحث أن يعرض بعض النماذج التي يتبنّى فيها صدر المتألهين مبدأً فلسفياً ويدخله في نظامه الفلسفي من دون أن يكون له عليه شاهد من البرهان العقلي.

المنهج العرفاني ونقده في الحكمة المتعالية

لقد حاول عدد من العرفاء، من مثل القنوي وابن تركة، تأسيس مبادئهم في معرفة الوجود على البرهان العقلي، وتدوين العرفان النظري بلغة الفلسفة والفلاسفة، ولكن الهدف من هذه المحاولات تمثل في دفاع هؤلاء العرفاء عن أنفسهم، وردّ تهمة محاربة العقل عنها، وتقريب مدّعاتهم من دعاوى الفلاسفة وأهل النظر الفلسفي. يكشف كلام داوود القيصري وحديثه عن براهين العرفاء عن نقاط منهجية مهمة، إذ يقول

إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين، لا بالظنّ والتخمين. وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان، إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الإخوان، إذ الدليل لا يزيد فيه إلّا خفاءً، والبرهان لا يوجب عليه إلّا جفاءً^(٩).

ومن هنا يُعلم، أولاً، أنّ النظام المعرفي العرفاني يقوم بالأساس على الشهود والكشف، وهما المصدر الأساس الذي يستقي منه العارف معايير للحكم بالصحة وعدم الصحة على الأفكار والنظريات التي يتبناها. وثانياً، يؤمن العرفاء بأنّ الاستدلال لا ينتهي إلّا إلى الخدس والتخمين، ولا ينتج إلّا الظنّ، ولا يوصل، البتّة، إلى اليقين بالحقائق. وثالثاً، إنّما الاستدلالات التي تلاحظ في كتب العرفان النظري هي لتمهيد الأراضية الفكرية ولتنبيه المستعدين ليس إلّا. ورابعاً، إنّ الاستدلال لا يعجز عن إثبات ما يراد منه إثباته فحسب، بل محاولات البرهان تريد الخفيّ خفاءً. هذا كلّ في مقابل مدرسة الحكمة المتعالية التي تتخذ موقفاً معاكساً، وترى أنّ دعوى الكشف والشهود لا تكفي لإثبات المدّعى الفكريّ ما لم يعضدها البرهان العقلي، ويسهم معها في إثبات ما تدّعيه: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين، والتزام القوانين، فإنّ مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان»^(١٠).

يكشف صدر المتألهين، في العبارة الواردة أعلاه، عن أنّ طريقة أهل العرفان في بناء نظامهم لمعرفة الوجود غير كافية، ولا توصل إلى المطلوب بشكل كامل، ذلك أنّها تستند

(٩) داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، تحقيق حسن زاده الأملي (قم: بوستان كتاب، ١٣٨٢ هـ. ش)، الجزء ١، الصفحة ١٩.

(١٠) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٦.

إلى الشهود المحض. وعليه، أخذ على نفسه أن لا يجاريهم في ما يذهبون إليه، لا لأنه يريد بناء نظام فلسفيّ، كيما ينشط في ميدان غير ميدانهم، أي ميدان الفلسفة ومجالها فحسب، بل لأنّ الفلسفة هي وحدها العلم القادر على الإيصال إلى الحقيقة، لكن، بالتأكيد، مع الاستعانة بسائر المصادر المعرفية المتاحة.

وبحسب صدر المتألهين لا ينال نظام معرفة الوجود الكامل إلّا باحترام العقل، وإيكال مقام الحكم إليه، وبأن لا يكتفى بالشهود، على ما للشهود من دور وأهميّة. وعليه، فإنّ الحكمة المتعالية، وعلى خلاف غيرها من أنظمة معرفة الوجود العرفانية، تستند إلى العقل بالدرجة الأولى، وذلك في مقامات الفهم، والبيان، وتفسير الشهود، والتمييز بين المكاشفات الصادقة والكاذبة، ذلك كلّ بالاستفادة من العقل المتمرس. بينما يمكن أن يعجز أهل العرفان عن بناء نظام معرفي صحيح نتيجة استغراقهم في الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية. ونتيجة قلة خبرتهم في الممارسة العقلية الفلسفية، يخسرون العقل وما له من دور مهمّ في مقام التعليم والتعلّم. وبالتالي، نجد في أقوالهم وكتاباتهم عجزاً في البيان، وخطأً في الأفكار، لا يمكن أن يرمه إلّا أصحاب الحكمة المتعالية من الذين قطعوا أشواطاً من الدربة في فنّ البرهان والدليل العقليّ

لكنهم [أي المتصوّفة]، لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات، وعدم تمرّينهم في التعليم البحثية والمناظرات العلمية، ربّما لم يقدرُوا على تبين مقاصدهم، وتقرير مكاشفاتهم، على وجه التعليم، أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهمّ لهم من ذلك، ولهذا قلّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقود والإيرادات، ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلّا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة^(١١).

منزلة الشهود في الحكمة المتعالية مقارنةً بالمدرسة المثناوية

يكشف صدر المتألهين في مقدّمة كتابه الأهمّ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة عن القواعد الرئيسة التي يقوم عليها منهجه في بناء نظامه المعرفي، ويستخدم تعبيراً مشحوناً بالدلالة، حين يستعير كلمة «التدرّع» للحديث عن دعم الشهود بالبرهان العقليّ، إذ قال:

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٤.

«قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية»^(١٢).

وما يميّز الحكمة المتعالية عن المدرسة المشائية على مستوى المحتوى لكل منهما، مع الحفاظ على الاستناد إلى البرهان والدليل العقلي، هو أنّ رائد الحكمة المتعالية توافر على الشهود والكشف، مضافاً إلى تبخّره في العلوم والمعارف الرسمية في الفلسفة، والعرفان، وعلوم الدين، وقد أحسن الاستفادة من الشهود والكشف، الأمر الذي لا يظهر أنّ ابن سينا كان متوقفاً عليه على الرغم من ظهور ميل إليه عنده في بعض كتاباته، ولا سيما في أواخر الإشارات والتبهيّات، في الأنماط من الثامن إلى العاشر، وهو يعترف بوضوح للكشف والشهود بالقسرة على نيل الحقائق والقبض عليها^(١٣)، ولكن مع هذا كلّه، لا تظهر آثار الكشف في آثاره ومؤلفاته التي وصلت إلينا^(١٤). هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ صدر المتألهين يضع الكشف والشهود في بعض الموارد إلى جانب الدليل والبرهان، ما يكشف عن أنّه يرى له شيئاً من الاستقلال والمجدرة الذاتية لإثبات المنكشف بالشهود، «واعلم أنّ المتبع في المعارف الإلهية هو البرهان أو المكاشفة بالعيان»^(١٥).

(١٢) المصدر نفسه، الصفحة ٩.

(١٣) انظر، ابن سينا، الإشارات والتبهيّات، تحقيق مجتبی زراعی (قم: بوستان کتاب، ١٣٨١ هـ. ش.)، الصفحات ٣٧٥.

(١٤) للمزيد، انظر، علي رضا ذكاوتي فراگرو، نكه گسری های ملا صدرا بر بو علی سر تاریخی نقد ملا صدرا [اعتراضات ملا صدرا على ابو علي: التطور التاريخي لنقد ملا صدرا] (طهران: نشر هستی نما، ١٣٧٠ هـ. ش.).

هذا ويحدّثنا ابن سينا في مدخل الشفاء عن تدوين كتاب آخر في الفلسفة بحسب ذوقه ومثربه الخاص: «ولي كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبها الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشرکاء في الصناعة، ولا يتقّى فيه من شقّ عصاهم ما يتقّى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية». للمزيد، انظر، ابن سينا، الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق وتصحيح الأب قناتوي، محمود الحضيري، وفؤاد الأهواني (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٣)، الصفحة ١٠.

كما يتحدّث بالتفصيل عن طرح العام لفلسفته التي يصفها بالمشرقية في مقدّمته على كتابه منطق المشرقيين (القاهرة:

١٩٥٢)، الصفحات ٢ إلى ٤.

ويظهر من كلامه في هذه المقدّمة والمقدّمة السابقة أنّ تأليف هذا الكتاب متقدّم على تأليف كتاب الشفاء، وعلى الأقلّ يظهر أنّه ألّفه قبل إتمام الشفاء. ولكن السهروردي يشير إلى أنّه نسّى له الإطلاع على كراسات لابن سينا منسوبة إلى المشرق (المشرقيين) ولكنّه يخبر عن أنّها مشوّشة، لا جديد فيها، وتشتمل هذه الكراسات على أفكار المشائين والفلسفة العامة، ولا يتجاوز التغير العبارة وأسلوب بيان الأفكار.

للمزيد، انظر، شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تصحيح وتقديم هنري كوربان، الطبعة ٢ (طهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگ، ١٣٧٢ هـ. ش.). الصفحة ١٩٥. وانظر، كذلك، شرف الدين الخراساني، «ابن سينا»، في: كاظم موسوي بجنوردي، دائرة المعارف بزرگ اسلامی [دائرة المعارف الإسلامية] (طهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ١٣٧٧ هـ. ش.) الجزء ٤، الصفحات ٨ إلى ١٠.

(١٥) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح محمّد ذبيحي وجعفر شاه نظری (طهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا،

ولكن يبدو من النص المذكور أعلاه أنه في مقام بيان مصادر المعرفة في المعارف الإلهية، ولا شك في أن الكشف والشهود هما مصدران ثران للمعرفة لا للفلسفة فحسب^(١٦)، وذلك بحسب النظام المعرفي الصدراتي، كالعقل والبرهان. ومن هنا لا منافاة بين هذا الكلام وبين التزاماته المذكورة آنفاً، وتصريحه بأنه لا يعتمد في المعارف الحكمية سوى العقل والدليل البرهاني.

المقارنة بين النقل والعقل والشهود في العلوم الإلهية

تمة سؤال مشروع وهو: لماذا لا يذكر صدر الدين الشيرازي الكتاب والسنة إلى جانب البرهان والكشف، مع أنه من دون شك يرى أنهما من مصادر المعرفة بالعلوم الإلهية؟ وفي الجواب عن هذا السؤال نقول: تمة اختلاف بين الأمرين، وهو أن العقل والمكاشفة تقودان الإنسان نحو الحقيقة، وبعبارة أدق هو الذي يقود نفسه باتجاههما، وهذا بخلاف النقل، فإنه حتى في حالات فهمه بشكل يقيني، كما في حالات النص الذي لا يحتمل أكثر من معنى، إلا أنه في حالات التعامل مع النص الديني ما نصل إليه هو كلام وما نناله يبقى مستنداً إلى كلام طرف ثان هو صاحب النص، أو الواسطة في إيصاله. وفي مثل هذه الحالة لا شك في جواز الاعتماد على النص والوصول إلى المعرفة من طريقه عندما تثبت وثاقة الناص أو

١٣٨١ هـ. ش. (١)، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٨.

(١٦) ولا يخفى أن صدر المتألهين متأثر في هذا المجال تأثراً كبيراً بأستاذه المير داماد ونظامه الفلسفي المدعوم صاحبه بالحكمة الباطنية. وللمزيد، انظر، مير محمد باقر داماد، الصراط المستقيم، تصحيح وتحقيق علي أو جبي (طهران: نشر ميراث مكتوب، ١٣٨٠ هـ. ش.)، الصفحات ٩٩، و ١٧٠.

ومنها التسمية حديث أورده صاحب البحار وغيره، يقول: «الإيمان بماني والحكمة بمانيّة». انظر، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.)، الجزء ٥٧، الصفحة ٢٣٣.

وقد كان للمير داماد مقام، وأي مقام، عند صدر الدين الشيرازي الذي يطلق على أستاذه هذا أرقى العبارات، ويصفه بأرفع الصفات، من قبيل: الحكيم الكبير، والبدر المنير، وعلامة الزمان، وأعجوبة الدوران، والنور العقلاني، والهداية الروحانية، والعقل الفعّال، وأستاذ الكل في الكل، وحلال مشكلات الحقائق، وكشاف معضلات الدقائق، ومرآة التحليلات الإلهية والكيانية. للمزيد، انظر، علي أو جبي، ماهيت وبين ماهيه هاي معرفت در حكمت ماني (طهران: فرنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الصفحة ٨٨.

تكشف هذه العبارات عن مدى خضوع صدر الدين الشيرازي وتأثره بأستاذه الذي يمكن وصفه بالحكيم مجهول القدر. وعن الشهود والمكاشفة يبدو أن المير داماد كان من أهلها، وذلك أنه يستخدم في تسمية كتبه أسماء، توحى بهذا المشرّب الفلسفي العرفاني، مثل: القمسات، والإماضات، والتشريفات، ومشرق الأنوار. ثم إنه كان يستخدم في شعره اسم «إشراق» لتخلص به. انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٩٤.

و«التخلص» في الأدب الفارسي هو ختم القصيدة بيت يشير فيه الشاعر إلى نفسه باسم مستعار. المترجم.

الواسطة (الرسول). ولكن مع ذلك يبقى الفرق قائماً بين حقيقة ينالها الإنسان بلا واسطة وتنكشف له بالعقل أو بغيره من وسائل الكشف، وبين حقيقة تنكشف لمن يوثق به ويعتمد عليه. وهذا لا يلغي أنّ حقائق كثيرة في النقل ما كانت لتتكشف لنا لولا ورود النصّ بها، وفي مثل هذه الموارد تنحصر سبيل المعرفة بالنصّ والعقل نفسه هو الذي يدعونا إلى اعتماد هذا السبيل والتعرّف إلى الحقائق بواسطته.

فعلّم ممّا ذكر أنّ أكثر أحوال الآخرة أصرار غيبية يجب الإيمان بها تقليداً، لمن لم يكن له قدم راسخ في المعارف الإلهية والأمرار القومية. ولا يمكنه أن يتجاوز عن استجلاء نظر الخلق وحب الرئاسة والاستيلاء على مآرب الدنيا والشهرة عند الناس. لكن أكثر من رُزق فطنة زكية يقوى على المباحثة والاستدلال، لا يكتفي بالتقليد الذي يحصل به من النجاة عن الضلال والإضلال والوبال بالمال، بل يتشرف إلى شيء فوفه ويكثر تبعه في طلبه آناء الليل وأطراف النهار، ويصرف عمره في ترديد النظر في المؤلفات وتكرير التأمل فيها. فالأولى لمثله إذا اشتاق إلى أن يفهم المطالب العلمية بالبرهان اليقيني – بعد أن عاد النظر في كتب القوم واستفاد كثيراً من فوائدهم وخصوصاً ما وجد في كتب الشيخين الرئيسين أبي نصر وأبي عليّ في طريقة المشائين وكتب الشيخ الإلهي صاحب الإشراق – أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقتي المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء^(١٧).

يورد صدر الدين الشيرازي هذا النصّ في مطلع البحث عن المعاد الجسماني، وهو يكشف فيه عن أنّه وعلى الرغم من اعتقاده بكفاية النقل في التعرّف إلى المعارف الإلهية، بل ربما يكون ذلك هو الخيار الوحيد المتاح لعامة الناس، فإنّه يوصي الخواصّ بما هو أكثر من ذلك. فهو لا يأتوا من استعداد وقدرة على النظر في العلوم والبحث فيها ونقدها، عليهم التشرف بما هو أرقى من التقليد واتباع النقل، وذلك بالبدء بدراسة الفلسفة المشائية والنظر في كتب الرئيسين، كما يقول، ليرتقوا بعد ذلك إلى مستوى الحكمة المتعالية التي شيّد الشيرازي أركانها، وبنّاها بالاستناد إلى الحكمة والعرفان الدينيّ. وهنا أيضاً يصرّ صدر الدين الشيرازي، وعلى الرغم من إذعانه بإمكان الاستفادة من المكاشفة والشهود، على أنّ فلسفته أولاً وبالذات مبنية على الدليل والبرهان، وهذا ما يبرّر الدعوة إلى مراجعة الحكمة المتعالية لنيل المطالب باليقين. ويبيّن أنّ ما لا يناله البرهان لا يذكره في حكمته، ويسكت

(١٧) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣٦ و ٦٣٧.

عنه، «هذه المسألة التي نحن بصدد بيانها على وجه يسع له البحث والبرهان، دون ما انكشف للضمير بقوة الإيمان، إذ ليس يحتمله الأذهان ولا يفي به العبارة والبيان»^(١٨).

التمييز بين الإشراق والحكمة المتعالية

بعد ما تقدّم، آن لنا التعرّض لبيان الخصائص المميّزة بين مدرسة الإشراق ومدرسة الحكمة المتعالية. فلا شكّ في أنّ السهروردي سبق صدر الدين الشيرازي في الحديث عن أهميّة الكشف والشهود في نيل الحقائق والتعرّف إليها، ولا شكّ، كذلك، في تأثر الشيرازي به واستفادته منه. ولكن لم تكن استفادة الشيرازي منه استفادة المقلّد، والتابع للمقلّد، والمتبوع، بل امتاز عنه في نقاط، منها: في إعلانه لدور العقل والبرهان العقليّ في الفلسفة. ولأجل هذا الموقف من العقل تجده يصرّح مراراً بأنّه لا يدخل إلى نظامه الفلسفيّ لمعرفة الوجود ما لا يمرّ من مصفاة العقل ويُنسب عليه، ولا يتنافى هذا الموقف من العقل مع اعترافه بأنّ بعض البراهين نالها هو نفسه بالكشف ومن طريق الإلهام، وفي المقابل نجد أنّ السهروردي يستند إلى الكشف أكثر ممّا يستند إلى البرهان، ما ربّما يسمح لنا بالقول إنّنا إذا جرّدنا السهروردي من سلاح العقل والبرهان فلن تتغيّر معالم نظامه الفلسفيّ،

ولم يحصل [ما كتبناه في حكمة الإشراق] لي أوّلاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر. ثمّ طلبت عليه الحجّة، حتّى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلاً، ما كان يشكّكني فيه مشكّك^(١٩).

ومن هنا نجد أنّ السهروردي يبنّي بعض براهينه على مقدّمات لا دليل عليها سوى الشهود، ويتعامل مع هذه المقدّمات وكأنّها بديهية لا تحتاج إلى دليل، وينطلق منها في البرهان لإثبات ما يريد إثباته. ومن هنا أيضاً يعبر عن أنّ المخاطب بكتابه ليس عامّة الناس، أيّاً كانوا، بل لا بدّ من توفّر شروط خاصّة فيهم حتّى يدخلوا في دائرة المخاطبين بكتابه، «وأقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي، وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلاً»^(٢٠).

(١٨) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٧ و ١٣٨.

(١٩) حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحة ١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحتان ١٠ و ١١.

كما يضع السهروردي في حكمة الإشراق المشاهدات العرفانية إلى جانب الفطريات والبديهيّات، ويرى أنّها لا تحتاج إلى دليل أو برهان، إذ

إنّ معارف الإنسان فطرية وغير فطرية. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال، وليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء والعظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه، ذات ترتيب موصل إليه، منتهية في التبيّن إلى الفطريات^(٢١).

هذا بينما لا نرى مثل هذا الكلام في فلسفة صدر الدين الشيرازي الذي تعهّد بأن يجعل العقل والبرهان العقليّ الحكم الفصل في التمييز بين ما يدخل إلى دائرة الحكمة المتعالية وما لا يدخل.

نقصان حكمة المشاء وعدم كفاية العقل لنيل الحقائق

وهنا سؤال مشروع يطرح نفسه وهو: إذا كانت الحكمة المتعالية تجعل العقل والبرهان العقليّ هو الملاك والحكم الذي لا منافس له في مقام التمييز بين الصواب والخطأ في مجال القضايا الفلسفيّة، فلماذا يأخذ الشيرازي على الفلسفة المشائية أنّها فلسفة عقلية، وحكمة بحثية تابعة للاستدلال فحسب؟ ويتّهمها بأنّها عاجزة عن كشف الحقائق والقبض عليها؟

وليعلم أنّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وطريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّاه العامّي أو الفقيه وراثّةً وتلقّفاً. ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضاً هو مجرد البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإنّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها^(٢٢).

ويتّضح الجواب عن هذا السؤال من الالتفات إلى مجموعة الملاحظات التي سوف نوردّها تباعاً، وهي ملاحظات تبيّن بحسب الفلسفة الصدرائيّة موقع الشهود والكشف ودورهما في معرفة الحقائق، ذلك الدور الذي لا يمكن لغيرهما أن يؤدّيه أو يحلّ محلّهما فيه. إنّ النواة الأصيلية والمركزية للواقع هي الوجود. وهو، على خلاف الماهيّة، ليس له

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٢٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ١١.

صورة عقلية، ولا يسمح للعقل بنيله بحقيقته عبر العلم الحسولي. وما نعرفه من حقيقة الوجود بواسطة الصور الذهنية هو وجه من وجوه الوجود، لا الوجود في حد ذاته. وأمّا الوجود في ذاته فلا يمكن أن يعرف بالعقل، إلّا عبر آثاره وعلاماته، ولا يقدر العقل على القبض عليه أو نيله مباشرة ومن دون توسيط الآثار. (فالعلم بها [أي الوجودات] إمّا أن يكون بالمشاهدة الحضورية، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تعرف بها إلّا معرفة ضعيفة^(٢٣)).

ومثل هذه الملاحظة عبّر عنها أبو عليّ ابن سينا نفسه، بطريقة مختلفة. إذ يقول

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواصّ واللوازم والأعراض. ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ وأعراض. فإنّنا لا نعرف حقيقة الأوّل، ولا العقل، ولا النفس، ولا الفلك، والنار، والهواء، والماء، والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض^(٢٤).

وعليه، فإنّ العقل ليس عاجزاً عن إدراك حقائق المبادئ العالية للوجود فحسب، بل هو عاجز عن معرفة حقيقة الجواهر المادية حتّى الأعراض، بحسب هذا النصّ السينوي، وهذا ما يقصده ربّما صدر الدين الشيرازي من قوله إنّنا نعرف الأشياء من طريق اللوازم والآثار، وذلك بشكل ضعيف ومبهم.

أضف إلى هذا أنّ وجود المعلول، بحسب صدر الدين الشيرازي، هو وجود تعلّقّي ورابط. وبالتالي، لا يمكن معرفته على حقيقته إلّا بمعرفة مقومه معرفة حضورية،

فكما أنّ الماهيات الغير البسيطة التي لها حدّ لا يمكن تصوّرها بحدودها والاكتناه بماهياتها إلّا بعد تصوّر ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية، فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفارقة الذوات إلّا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادئ الوجودية ومقوماته الفاعلية^(٢٥).

وعلى أساس ممّا تقدّم يعلم سبب تفسيره قاعدة «المسبّبات لا تُعرف إلّا من طريق أسبابها» بأنّ السبيل الوحيد المتاح لمعرفة حقيقة الهوية الوجودية للمعلول هو العلم الحضوريّ بعلله

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٣.

(٢٤) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي (قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ. ق.)، الصفحة ٣٤.

(٢٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

ومبادئه الوجودية العالية، ومشاهدة هذه الأمور ليس بحكم البرهان وفي مستواه فحسب، بل البرهان نفسه يدلّ على أنّ الشهود هو الدليل والبرهان القاطع في هذه الموارد،

بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب، إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرّر عندهم أنّ علم اليقين بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها^(٢٦).

وعليه، يُعلم أنّ العقل لا يمكن أن يصل إلى المعرفة الكاملة والحقيقية من دون الاستعانة بالشهود والواردات القلبية. وفي الحقيقة إنّ معرفة العقل بحقائق الأشياء تشبه معرفة الضير باللون. وهذه المعرفة بحسب البصير معرفة ناقصة، ولا تقاس مهما بلغت من الدقة إلى معرفة البصير نفسه. وهذا المثال ليس اجتهداً من عند أنفسنا ومحاولةً منّا تفسير موقف الشيرازي، بل هو نفسه عبّر عن تجربته بهذه الطريقة وبهذا الأسلوب. إذ يعترف على نفسه بأنّه لم يكن مبصراً ولا سميحاً قبل أن يعرض له الشهود والكشف، ولم تكن المعارف كلّها التي كان يحسب أنّه نالها قبل ذلك إلاّ سراباً، ومن هنا يطلب من الله المغفرة على العمر الذي ضيّعه في ما لا ينفع،

وإنّي لأستغفر الله كثيراً لما ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المنفلسة والمجادلين من أهل الكلام وتديقاتهم وتعلّم جريزتهم في القول وتفتّهم في البحث، حتّى تبيّن لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أنّ قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم^(٢٧).

ويشترك صدر الدين الشيرازي هنا في شيء ممّا يقوله مع السهروردي الذي يرى أنّ الفيلسوف لا يحظى بصفة الكمال إذا لم يتوفّر على الشهود ورواية آيات الملكوت، ولا يمكنه نيل الحقائق من عالم القدس. والأمر نفسه يقال عن السالك الذي لا يكتسب الدربة العقلية على التعبير والبحث الفلسفي، فإنّه سوف يكون عاجزاً عن بيان الحقائق التي نالها وشاهدها، «إنّ السالك إذا لم يكن له قوّة بحثيّة فهو ناقص، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصاً غير معتبر ولا مستنطق من القدس»^(٢٨).

وهذا الاستنطاق من القدس يشير إلى ملاحظة مهمّة هي أنّ العقل وعلى الرغم ممّا هو

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٥.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٢٨) حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحة ٣٦١.

عليه من الدقة والقوة، فإن صاحبه لن يصل إلى الكمال ما لم يقرن قوته العقلية بهذيب نفسه ليكون بذلك مستعداً لتلقي الحقائق من عالم القدس. وغير المستعد المهذب محروم من كثير من الحقائق والمعارف، وكثير منها لا ينكشف له بالطرق الاعتيادية المتعارفة في الفلسفة والعلوم، وهذا سدّ لباب مهمّ من أبواب المعرفة، وأي باب، «إن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم»^(٢٩).

منزلة البرهان الكشفّي في الحكمة المتعالية

ومّا تقدّم يعلم مراد صدر المتألهين من مصطلح البرهان الكشفّي. وفي كثير من الموارد يشير إلى أنّه حصل على هذا البرهان بالعناية الإلهية الخاصة، والإشراق الربّاني على قلبه. ولكن ليس كلّ قلب صالحاً لتلقي هذا الإشراق، بل وحدها القلوب المطهّرة من الهوى والهوس، والمتحلّية بالفضائل والمنوّرة بنور الإيمان هي التي تنال هذا الشرف، وتحظى بسطوع النور الإلهي عليها، «وعلمونا هذه [...] هي من البرهانات الكشفية»^(٣٠).

والحاصل أنّ الحكم الفصل في الحكمة المتعالية هو العقل. ولكن لهذا العقل خاصيّة مهمّة تميّزه عن العقل في الفلسفة البحثية والحكمة المشائية. فهو عقل تحت هداية الشهود، متحلّ بالنور المعنوي، وكأنّ يد روح القدس ترعاه وتراقفه في سيره وحرّكه العقلية. ومن هنا، نرى أنّ الحكمة المتعالية تقرّ للبعد المعنوي في وجود الإنسان بدور مؤثّر. وبحسب هذه الحكمة، فإنّ عقل الإنسان الذي لم ينزّه نفسه عن الرذائل وحبّ الدنيا، لن ينال الحقيقة مهما سعى في سبيل ذلك. وبعبارة أخرى نقول إنّ الفيلسوف الذي جمع بين القوة العقلية وبين تطهير النفس وإعدادها لتلقي الشهود، ستكون محصولاته العقلية أكثر صواباً ودقّة، ممّا لو لم يكن كذلك^(٣١).

(٢٩) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٦.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ٥.

(٣١) للمزيد، انظر، عبد الرسول عيوديت، در آمدي به نظام حكمت صدراني [مدخل إلى نظام الحكمة الصدرائية] (طهران: انتشارات

سمت، ١٣٨٥ هـ، ش)، الجزء ١، الصفحة ٦٩.

شروط نيل الحكمة وأسبابها بحسب صدر الدين الشيرازي

من الطبيعيّ بعد ما تقدّم من حديث صدر الدين الشيرازي عن ربط المعرفة الصحيحة بالشهود والكشف، أن نتوقّع منه بيان الشروط والأسباب التي تتوقّف عليها المعرفة. وهذا ما فعله ملاً صدرًا، إذ بيّن في مواضع من آثاره ومؤلفاته مجموعة من الشروط والمواصفات التي لا بدّ من توفرها ليحظى الفيلسوف بنور المعرفة، وليشرق هذا النور على قلبه. ومن هذه الشروط، نذكر: (١) شرح الصدر، و(٢) سلامة الفطرة، و(٣) حسن الخلق، و(٤) حسن الرأي والفكر، و(٥) الذكاء وسرعة الفهم، إلى غير ذلك من الأمور التي يكشف عنها لنا النصّ الآتي^(٣٢)،

فإنّ لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً وأسباباً، كانشراح الصدر، وسلامة الفطرة، وحسن الخلق، وجودة الرأي، وحدة الذهن، وسرعة الفهم، مع ذوق كشفيّ، ويجب مع ذلك كلّ أن يكون في القلب المعنويّ نور من الله، يوقد به دائماً كالقنديل. وهو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت^(٣٣).

العقل المنور والعقل المشوب

يرتقي العقل الذي يتوفّر على مثل هذه المواصفات والشروط، ويزداد استعداده، وترتفع قدرته الاستيعابية، على الرغم من بقاءه عقلاً وعدم تحوّل إلى شيء آخر، وإذا توفّر على أدوات معرفيّة جديدة، كالشهود مثلاً، يتوصّل بها إلى حقائق أكثر. ويمكن تشبيه العقل في هذين المواقفين بموقع الحسّ عند كلّ من الإنسان والحيوان^(٣٤). فكثير من الحيوانات تشارك

(٣٢) قارن بكلام الميرداماد في كتاب الصراط المستقيم، وتوصيته لقارئ كتابه بتهديب نفسه إذا ما أراد نيل الحقيقة والمعرفة الحقّة متى ما ضاق عليه الأمر في نيل المرام وإدعان الحقّ من بعدهم الكلام فعيك أن تهاجر كورة الطبيعة، وتجاهد بعاة العقل من القوى الوهميّة والخياليّة، وترفع أعداء الله فيك من الدواعي الجسميّة والصوارف البدنيّة، وتستهلك الجلايب الجسدانيّة الغواشي الهيولانيّة، وتستحقّر البهجة الجسدانيّة واللذّة المراجيّة. فمسالك تفصل عن عالم الغرور وتتصل بالملأ الرفيع حول حضرة القدس بالألق الأفضى، وتنفارق إقليم الزور وتتمسّك بجذب ربّك الأعلى، فينبّر لك أن تشاهد فضاء عالم المسكوت من كوة النفس الناطقة بعين العقل المستفاد. وهنالك يتهيأ لعقلك أن يسبح في نهر عدم اليقين فيصل إلى شاطئ حقّ اليقين.

انظر، الصراط المستقيم، مصدر سابق، الصفحة ٢١٨.

(٣٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الصفحتان ٦ و ٧.

(٣٤) لقد استقيمت هذا المثال من صديقي المكرّم يد الله يزدان پناه.

الإنسان في توفرها على الحواس الخمس، بل إن بعض الحواس قد تكون أكثر قوة عند بعض الحيوانات منها عند الإنسان. والفرق كله يكمن في أن حواس الحيوان محكومة للوهم ومهدية به، فيما حواس الإنسان محكومة للعقل وتسترد بنور هدايته، ما يؤدي إلى تطور الحس عند الإنسان وترقيته، ليدرك به ما لا يستطيع الحيوان إدراكه بحواسه، حتى تلك التي هي أقوى عنده مما عند الإنسان. نحن بنو البشر، مثلاً، نصنف الألوان ونرتبها في طبقات ودرجات، ونعطي لكل مرتبة من اللون اسماً خاصاً، ونجمع بين الألوان، فنولد منها لوناً جديداً، ونحلل الألوان إلى عناصر بسيطة، وغير ذلك الكثير مما نقدر على فعله ويعجز الحيوان عن فعله، على الرغم من اشتراك حاسة البصر بيننا وبينه، والفارق الأساس هو أن الحس عند الإنسان منور بنور العقل.

والعقل المنور بالشهود، المتوفر على الإلهام، والمرتب بعالم القدس، أعلى مرتبة وأشرف من العقل الأرضي المشوب بشوب الهوى والهوس، والمنقطع عن قدس ذلك العالم. والعقل المنور يتصف باستعداد وقدرة استيعابية خاصة تساعد على الإدراك، استعدادات لا يتمتع بها العقل الأرضي المهذب بالحكمة البحثية وحدها. ولو ترك هذا العقل وحده لحشي عليه من الحيرة والضياغ في مسيرة بحثه عن الحقيقة، وبدل أن يأخذ بيد الإنسان إلى مستقر اليقين يتيه به صحراء الشك المضاعف^(٣٥)، «ومن ليس هذا [أي البناء على مشاهدة الروحانيات] سيله فليس من الحكمة في شيء، وسيلعب به الشكوك»^(٣٦).

موقع التعاليم الدينية في الحكمة المتعالية

يستقي ملاً صدرا الكثير من أفكاره من الوحي، ويهتم بتعاليمه إلى حد كبير. فهو يرى أن للمعرفة طرقاتاً عدة، أهمها: العرفان، والبرهان، والقرآن^(٣٧). وهذه المصادر الثلاثة تعزف على وتر واحد، وتشير إلى حقيقة واحدة، لا اختلاف بينهما أبداً. ومن هنا يرى صدرا أن ساحة الشريعة الإلهية الحققة منزهة عن أي شكل من أشكال معارضة العلوم العقلية اليقينية.

(٣٥) والتاريخ المعاصر للمدارس الفلسفية العلمانية في الغرب المعاصر يشتمل على كثير من الدروس والعبر.

(٣٦) حكمة الإشراق، مصدر سابق، الصفحة ١٣.

(٣٧) للمزيد، انظر، حسن حسن زاده، قرآن وعرفان وبرهان از هم جدایی ندارند [لا انفصال بين القرآن والعرفان والبرهان] (طهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فقهی، ١٣٧٠ هـ. ش.).

ومن هنا، أيضاً، يعلن إدانته للنظام الفلسفي الذي تخالف قواعده قواعد الشريعة الحقة.

إنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة، كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة^(٣٨).

ما يعني، بحسب صدر الدين الشيرازي، أنّ أصول الشريعة ومبادئها لا تعارض العقل ولا تواجهه، على الرغم من أنّ العقل يعجز عن إدراك كثير من الأمور التي بينتها الشريعة، ويعترف بأنّه لا سبيل له إليها إذا لم يمدّ روح القدس يد العون لنجدته، ويأخذ بيده للتعرف إليها، فيرفع العقل إلى مرتبة العقل المنور، فيكتشف ما يبحث عنه بالشهود بدل البرهان.

ويظهر صدر الدين الشيرازي خضوعه وخشوعه للوحي بأعلى صورة وأكمل وجه، ويعلن تسليمه الكامل له وطاعته المطلقة، «فألقينا زمام أمرنا إليه [أي إلى الله] وإلى رسول الله النذير المنذر. فكلّ ما بلغنا منه آمناً به وصدّقناه»^(٣٩).

ولكن لا بدّ من ملاحظة أنّ هذه التبعية ليست تبعية التقليد، لا سيما في مجال المعارف والعقيدة، «ولا يحمل كلامنا على مجرد تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين»^(٤٠).

والنقطة المهمّة في فهم العلاقة بين فلسفة الحكمة المتعالية وبين الوحي (القرآن)، تكمن في التمييز بين مقامين، أحدهما (١) حقيقة الوحي كما نزل على قلب رسول الله، صلّى الله عليه وآله، والنور المطهر الذي أشرق على وجوده، والآخر (٢) إدراكنا وفهمنا للقرآن الكريم. ولا شكّ، بحسب الحكمة المتعالية، في أنّ حقيقة الوحي هي صدق محض، وواقع لا يعرف الباطل إليه طريقاً، ومصون عن أيّ انحراف. والوحي في هذا المقام، هو في الحقيقة الكشف المحمديّ التام. وهو ليس معياراً للنظر والتفلسف فحسب، بل هو الميزان والمعيّار الذي يُقاس ويوزن به كلّ كشف مدّعى غيره. وقد صرّح الفلاسفة والعرفاء وأقرّوا بهذا المعيار لتصويب ما ينكشف لهم والحكم عليه. ومن يتوقّر على هذا المعيار يستغني

(٣٨) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٦.

عن سائر مصادر المعرفة في مقام كسب المعارف الإلهية، ولكن من ينال ذلك المقام هم المعصومون وحدهم، وأمّا غيرهم من الناس فحظهم من هذا المقام ما يصل إليهم ممّا هو محجوب بحجاب الألفاظ والروايات، ومشوب ببعض الباطل المتسرّب إلى تلك المعارف الصافية من طرق شتى.

ولا شكّ في أنّ اعتماد قواعد الاجتهاد وضوابطه يسهم في التخفيف من الأخطاء في مقام استنباط الأحكام والمعارف من النصوص الدينية. ولكن لا يوصل إلى اليقين بالضرورة في جميع الحالات. ومن هنا، أمكن في حالات التعارض بين العقل والنقل تقديم البراهين العقلية على الدلالات الظاهرية للنصوص. وهنا ينفصل صدر الدين الشيرازي عن التيارات الظاهرية في تفسير النصوص الدينية.

ويكشف المرور السريع على آثار صدر الدين الشيرازي وكتابات، عن معرفة عميقة وواسعة بالقرآن والأخبار. وقد أغنت هذه المعرفة الحكمة المتعالية، وفتحت في وجه صاحبها باباً من أبواب المعرفة.

ويتجلى تأثير النصوص الدينية والتعاليم الإسلامية بأشكال عدّة في الحكمة المتعالية، منها تحديد الأولويات البحثية، والتطور النوعي في مجالات بعينها (ونموذج هذا التجلي بحث المعاد في الأسفار)، وفي طرح بعض المسائل وطرق أبواب جديدة (مثل مسألة علاقة الحادث بالقديم والثابت بالسيال، وهو ما يظهر عليه التأثير بتعبير وارد في التراث النصّي الإسلامي، وهو عبارة: «كان ربّاً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه، وعالمًا إذ لا معلوم، وسمياً إذ لا مسموع»، وفي إبداع أدلة جديدة (مثل برهان الصديقين المستوحى من قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(١١))، وفي تصحيح بعض الأخطاء (مثل تبين حدوث العالم بدليل أنّ النصوص الدينية تؤكد هذا الأمر إلى حدّ دعا الشيرازي إلى عدّ منكر الحدوث منكرًا ضروريًا من ضروريات الدين، وخارجًا عن الإسلام على حدّ تعبيره). هذا ولكن تأثير التعاليم الإسلامية في الفلسفة ليس من مختصات فلسفة صدر الدين الشيرازي، بل تشارك الحكمة المتعالية في هذا الأمر مدارس فلسفية أخرى، كالمدرسة المشائية الإشراقية، الأمر الذي نلاحظه عند الفارابي، وابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، وهؤلاء جميعًا

(٤١) سورة فصلت، الآية ٥٢.

يختلفون في هذا الأمر عن ابن رشد ومدرسته الفلسفية^(٤٢)، غير أن صدر الدين الشيرازي أكثر تأثراً من غيره في هذا المجال. لم تكتفِ بتدوين تفسير للقرآن الكريم، بل هو يعلن أنه يكتب أحد أهم كتبه الفلسفية ليثبت عدم التعارض بين نظامه الفلسفي وبين التعاليم الدينية، أو لتأييد مكتشفاته العقلية والشهودية بهذه التعاليم، أو لبيان التفسير الصحيح.

وينبغي التذكير بأن صدر الدين الشيرازي وعلى الرغم من موقفه من الدين والنصوص الدينية، فإنه لا يقرّ مبدأ من مبادئه الفلسفية بالاعتماد على النقل وحده من دون أن يؤيده بدليل العقل والبرهان، وهذا ما يكشف عن التزامه المنهجى بالبرهان.

تبلور البحث البين مناهجي في الحكمة المتعالية

إذا كان المقصود من البين مناهجية هو معرفة ظاهرة أو حلّ مسألة هي محلّ للبحث، على ضوء الحوار المؤثر بين مناهج أكثر من علم من العلوم^(٤٣)، فإنه يمكن عدّ بعض الاشتغال الصدراني على بعض الموضوعات شكلاً من أشكال البحث البين مناهجي. وذلك أنه يستفيد في دراسة الوجود، مضافاً إلى البحث الفلسفي بالمعنى المتداول للفلسفة، من العرفان واللاهوت النقلي، وقد بذل جهوداً كبيرة لتوليد خليط منسجم ومتجانس في هذه المجالات المعرفية الثلاثة. وفي الوقت عينه لم تفقد أبحاثه لونها الفلسفي وصبغتها العقلية في مجال البحث عن الوجود، ولم تتحوّل أبحاثه إلى عرفان نظري، أو علم كلام نقلي، أو الثلاثة معاً، بل حافظت أبحاثه ودراساته على معيار البحث الفلسفي، ألا وهو معيار العقل والبرهان العقلي كمحكّ نهائي للحكم على القضايا.

قد يكون تعدّد المناهج (بمعناها الخاص) أمراً مطلوباً في الدراسات البين مناهجية، وهو يسهم في مزيد من التوضيح والتعريف بالظاهرة المدروسة من أبعاد متعدّدة. وذلك كما في التجربة الدينية، فإنّ التعرّف إليها وتكوين نظرة جامعة عنها يحتاج إلى دراستها في علوم عدّة أو بمناهج علوم عدّة (من مثل: علم النفس، وفلسفة الدين، والإلهيات، وعلم

(٤٢) للمزيد، انظر، عبد الرسول عبوديت، «آيا فلسفه اسلامي داريم؟ [هل نمتلك فلسفة إسلامية؟]»، مجلّة معرفت فلسفي ١ و ٢ (قم: مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحات ٢٧ إلى ٤٢.

(٤٣) أحد فرامرز قراملكي، روش شناسي مطالعات ديني [منهجية الدراسات الدينية]، الطبعة ١ (مشهد: دانشگاه علوم رضوي، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الصفحة ٢٣٩.

الكلام الديني، وغيرها)، لنكتشف بواسطة كل من هذه العلوم والمناهج بعداً من أبعاد هذه الظاهرة (التجربة الدينية) شرط أن لا نخرج أي من هذه العلوم عن منهجه المعتمد في الدراسة والبحث.

وثمة شكل آخر من أشكال البحث البيئي يحافظ فيه على الوحدة المنهجية، مع الاستفادة من نتائج العلوم المتنوعة، وذلك بهدف تعميق المعرفة بالظاهرة المبحوثة، لا بهدف دراستها من جوانب عدة كما في الحالة السابقة. وهذه هي واحدة من خصائص مدرسة الحكمة المتعالية.

وبعبارة أخرى، إذا عرفنا المقاربة approach طريقاً للاقتراب من المسألة، ونهجاً لاصطياد النظرية والقبض على الفرضية، وعرفنا المنهج method بأنه وسيلة وأداة لنقد الفرضية المذكورة وتقويمها^(٤٤)، إذا قبلنا ذلك، يمكننا القول إن ملاً صدر تعددي المقاربات وواحد المنهج في درسه لمسائل الوجود. لقد جمع صدر الدين بين الشهود والنقل والعقل جمعاً سالماً، لا جمع تكسير^(٤٥)، ويني على هذا المعيار الكنائسي موقفه من الحكمة المتعالية التي يرى أنها ليست نظاماً تلفيقياً^(٤٦)، بل هي مدرسة فلسفية مستقلة بالمعنى الخاص للفلسفة (المعرفة بالأحكام الكلية للوجود بالاعتماد على المنهج العقلي الاستدلالي)، استطاعت أن تستثمر امتيازات المدارس السابقة عليها كلها في كل من الفلسفة والعرفان والكلام، وتجبر ما فيها من نقص، وتربط بين أجزائها جميعاً في نظام فلسفي واحد.

وإذا أردنا الاستفادة من مصطلحي «مقام الجمع» (context of discovery) و«مقام الحكم» (context of justification)^(٤٧) يمكن القول إن صدر المتألهين وسّع دائرة الاستفادة

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٧.

(٤٥) أنا مدّين بهذا التعبير المجازي لاستاذي الشيخ جواد الآملي. فهو يذكر نماذج عدة لما يستتبعه جمعاً سالماً، والسمة التي لا بدّ من توفرها في الجمع السالم بحسب سماحته هي الاستفادة من علوم شتى من دون وقوع الخلط بينها على صعيد المناهج فيغلب منهج علم على علم آخر. ومن نماذج الفلسفة الصدراتية المعاصرة العلامة الطباطبائي الذي نبّخر في علوم عدة، ولكنه حفظ لكل علم استقلاله ومبادئه المنهجية. ولذلك نجده في كتابه التعليمي نهاية الحكمة لا يغادر منهج الفلسفة ولا طرائقها الاستدلالية، ولا يحكي إلا بلسانها. وهذه السمة مشهودة أيضاً في تفسيره الشهير الميزان في تفسير القرآن، إذ استطاع العلامة إظهار معرفته بالأخبار والفلسفة وغيرها من العلوم من دون أن يدخل أيّاً منها على ساحة التفسير، بل ظلّ منهجه الأثير في التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن.

(٤٦) للإطلاع على وجهة نظر معاكسة، انظر، مجموعه آثار، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٠.

(٤٧) هذان المصطلحان مستوردان من بعض الأبحاث والنقاشات التي تدور في فلسفة العلم. إذ يرى بعض فلاسفة العلم أن لا مانع من الاستفادة من أي علم في مقام جمع القرائن وليس في ذلك أي خلل منهجي، ولكن بعد جمع المعطيات وفي مرحلة

في المقام الأول وسعى إلى استثمار كل ما توفّر بين يديه في التراث العلمي الإسلامي، ليستفيد منه في توليد معارف جديدة ونظريات حديثة، ولكنه عندما وصل إلى المقام الثاني، ألزم نفسه بالبرهان والدليل العقلي^(٤٨).

نتائج الدراسة

بالنظر إلى ما تقدّم يمكن الإشارة في ما يأتي إلى أهم السمات والخصائص المنهجية التي يتّصف بها النظام الفلسفي الصدراتي، والتي تجلّت في أدقّ معانيها في كتاب الأسفار الأربعة:

١. الحكمة المتعالية نظام فلسفي يعتمد على التراث الفلسفي العالمي الذي تبلور في التقليد الإسلامي، وقد استفادت هذه المدرسة من الإمكانات التي كانت متاحة لمؤسّسها.

٢. تنطلق مدرسة الحكمة المتعالية من فرضية الانسجام التام بين الوحي، والشهود، والعقل.

٣. تلتزم مدرسة الحكمة المتعالية بالدليل والبرهان العقلي، ولا تدخل بين مبادئها أي أصل لا يستند إلى هذا النوع من الأدلة.

٤. تسعى مدرسة الحكمة المتعالية إلى الاستفادة من الوحي والشهود ومن آراء العلماء الماضين.

٥. تستخدم الحكمة المتعالية لغة الوحي والنصوص الإسلامية ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

٦. توسّع الحكمة المتعالية دائرة استفادتها في مقام المقاربة، وتستفيد من الإمكانات المتاحة في العلوم الإسلامية كلّها، وكذلك من التيارات الفكرية التي شهدتها التراث الإسلامي كالعرفان، والفلسفة، والتفسير، والحديث، وتضمّن ذلك كلّهُ إلى الفلسفة المشائية والإشراقية.

٧. تنتقل الحكمة المتعالية جنةً وذهاباً بين أضلاع المثلث المعرفي الذي هو الشهود، والوحي (الكتاب والسنة)، والعقل. وتستعين بالضلعين الأولين لمساعدة الضلع الثالث، وهو العقل، على التحليق، ولكن بعد أن يحلّق العقل يصبح وحده المعيار الفلسفي في

إصدار الحكم لا يجوز تحكيم علم في علم آخر ولا منهجه في منهجه. المترجم.

(٤٨) عبد الكريم سروش، «حكمت در فرنگ اسلامی»، دانشگاه انقلاب ٩٨ و ٩٩ (صيف - خريف، ١٣٧٢ هـ. ش.)،

الصفحتان ١١١ و ١١٢.

الحكم على القضايا التي يقبض عليها.

٨. العقل في الحكمة المتعالية عقلاً، أو يمرّ في مرحلتين، هما: العقل المشوب، والعقل المنور. والعقل الأول هو العقل الذي يركن إلى ذاته ويظنّ في نفسه القدرة على الاستغناء عن الوحي. ومثل هذا العقل أعجز من أن يدخل إلى ساحة الملكوت، وهو أشبه بالضرير الذي يحاول السير في متاهة مستعيناً بعضا الاستدلال الواهية. وهذا العقل هو النسخة المقابلة للعقل المنور الذي يقدر على معانقة الحقائق مستعيناً بعين الشهود التي هي عين مبصرة تستطيع إدراك الحقائق، ثم تعود إلى وصفها والحديث عنها بعد القبض عليها بالعيان.

والحاصل أنّ الحكمة المتعالية من حيث إنّها في مقام ردّ النظريات وقبولها لا تسمح لأيّ دليل بأن ينازع العقل مقامه، هي فلسفة ذات منهج واحد لا خيلط له، وهي فلسفة عقلية بامتياز. ولكنّها على الأقلّ من جهتي الشهود والوحي، والنقل بتعبير أدقّ، على صلة وعلاقة بمصدرين تسعى للاستفادة منهما ما أمكنها ذلك. ففي مقام جمع النظريات واستيحائها تحاول استثمار الإمكانات المتوفرة في التراث النصّي الإسلاميّ إلى أقصى حدود ممكنة. ومن جهة أخرى ترى هذه المدرسة أنّ العقل يستفيد من الوحي في مقام التربية، والتدريب، والرياضة بالتعاليم الشرعية والعرفانية، حتّى يصل هذا العقل إلى مقام العقل المنور. وفي هذه المرحلة يبقى العقل عقلاً، ولكنّه عقل مهذب يستطيع في مقام الحكم على القضايا بالقبول أو الردّ، وبالصحّة أو الخطأ، وبأسس وقواعد عقلية لا تنقص من عقليتها استنادها إلى التربية الشرعية والعرفانية.

مراجع إضافية

أحمد أبو ترابي، «روشن شناسی حکمت متعالیه»، مجلّة معرفت فلسفی ٤ (قم: مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ١٣٨٣ هـ. ش.).

شهاب الدين السهروردي، المشارع والمطارحات، تصحيح هنري كوربان، الطبعة ٢ (طهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگ، ١٣٧٢ هـ. ش.)، الجزء ٢.

صدر الدين الشيرازي، المشاعر (أصفهان: انتشارات مهدوی، لا تاريخ).

علي بن محمد ابن ترکه، تمهید القواعد، تصحيح جلال الدين الآشتياني (طهران: انجمن حکمت وفلسفه‌ی ايران، ۱۳۶۰ هـ. ش.).

دراسة المنهج النقديّ للفيض الكاشاني

لمسألة القيامة في النظام الفلسفيّ الصدراني^(١)

رضا أكبريان^(٢) ونجمه سادات رادفر^(٣)

ترجمة حسن طاهر^(٤)

تعرّضت مسألة القيامة ومفهومها الفلسفيّ المتطابق مع مراتب الوجود في النظام الفكريّ لمدرسة صدر الدين الشيرازي إلى النقد والتمحيص في المنظومة الفكرية لتلميذه الأبرز الفيض الكاشاني. إذ آل تغير رؤية الفيض الكاشاني لمسألة العقل إلى تقديم عرض أكثر اعتدالاً في ما يخص علاقة الشرع بالعقل، وأدى هذا التغيير، بدوره، إلى تبدل في نظره لمسألة القيامة في مراحل حياته المختلفة. ومن خلال دراسة أعماله التي خلفها في شبابه، وتلك التي ألفها في فترات لاحقة، يتضح التحول الجوهرية في اتجاهاته الفكرية في ما يخص مسألة القيامة ومراتبها، وتباين المناهج التي اتبعها في تفسيرها، بحيث تبدأ من نظره إلى القيامة بحسب مراتب وجود الإنسان وتنتهي بالرؤية القائمة على الزمن التاريخي.

المفردات المفتاحية: ملّا صدرا؛ الفيض الكاشاني؛ القيامة؛ مراتب الوجود؛ العقل؛ الشرع.

تعدّ مسألة القيامة ومراتبها إحدى المسائل المهمة التي ترتبط بالآخرة، كما تعددت الآراء والنظريات التي وضعها المفكرون المسلمون إزاءها، وفي هذا السياق أدى النهج الجديد السذي اتّخذه صدر المتألهين الشيرازي، الفيلسوف البارز، في تفسير الوجود ومراتبه ضمن

(١) بحث نُشر في مجلة مرآة المعرفة ٩١ (طهران: منشورات جامعة الشهيد بهشتي، ١٣٨٨ هـ. ش)، الصفحات ١٢٣ إلى ١٤٤، وهي مجلة فصلية تعنى بالفلسفة والكلام الإسلامي.

(٢) عضو في الهيئة العلمية لجامعة تربت مدرّس، طهران.

(٣) باحثة في الفلسفة والحكمة الإسلامية.

(٤) أستاذ الأدب الفارسي في جامعة حلب.

نظامه الفلسفي إلى النجاح في تقديم نظرية بديعة في هذا المبحث، نظرية تقوم على رؤية خاصة وتفسير جديد للآيات والأحاديث الشريفة. وبغض الطرف عن صحة التفسير الصدراي للقيامة، فإنه يتمتع بانسجام وتناسق فذ في مجمل نظامه الفلسفي، بحيث لا يرى فيه تناقض. وهذا لا يعني، قطعاً، أن المفكرين الآخرين لم يقدموا نقداً له، بل جرت مباحثات نقدية جادة لهذه النظرية على يد تلاميذ مدرسة الحكمة المتعالية نفسها، إلى درجة أننا نرى في بعض الأحيان عدولاً عن آراء ملاً صدرا.

يعتبر محسن الكاشاني، الملقب بالفيض، أحد تلامذة صدر الدين الشيرازي في الحكمة والفلسفة، وهو من أهم الشارحين لأفكاره والمروجين لعقائده، ومع ذلك نراه في كثير من الأحيان يتعد عن طريقة أستاذه، متخذاً لنفسه رأياً خاصاً. سنحاول، في مطاوي هذه المقالة، أن ننظر إلى مسألة القيامة ومراتبها من وجهة نظر هذين الحكيمين والفيلسوفين المثاليين، لنترى مدى اختلافهما واتفاقهما، حتى يتسنى لنا في النهاية أن نعلم مدى التزام التلميذ بآراء أستاذه صدر الحكماء.

وعليه، سنحاول بداية تقييم وجهة نظر ملاً صدرا في مبحث القيامة ومراتبها، ومن ثم سنعرّج على دراسة آراء الفيض الكاشاني في الموضوع ذاته. ومن ثم سنعرّج على الموقف النقدي الذي اتّخذه الفيض من الفكر الصدراي.

رأي الملاً صدرا في مسألة القيامة ومراتبها

لا تقع القيامة ضمن الزمن التاريخي كما يبدو من ظاهر الآيات القرآنية. إذ سيأتي يوم ما تبدأ فيه علامات القيامة بالظهور: فستظلم الشمس، وتتناثر الكواكب^(٥)، وتزلزل الأرض^(٦)، وما إلى ذلك. لكن للقيامة مراتب متطابقة مع مراتب الوجود الإنساني. إذ تجلّت

(٥) ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾؛ سورة التكويم، الآيتان ١ و ٢.

(٦) ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾؛ سورة الزلزلة، الآية ١.

حقيقة الحقائق التي هي الفطرة الأولى^(٧) والعدم الأصلي^(٨) من حضرة الأحديّة الأقدس، واختمرت فطرة الإنسان بها، وهي المعبر عنها بحقيقة التوحيد كما يشير القرآن الكريم: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(٩). وفي الواقع تُعتبر هذه المرتبة أصل كل الأشياء والموجودات، وعنصر العناصر، ومن حيث المرتبة هي سابقة للكل، وبها ترتبط حياة كل شيء^(١٠). والإنسان بسنوره ينزل إلى الوجود من ساحة الإمكان عبر القوس النزولي. يصبح للإنسان - كما لكل شيء - حدّ ومرتبة من الوجود. تنتقل الموجودات عبر السير النزولي من مرتبة الكمال العالي إلى مرتبة الكمال الداني^(١١). ويعبر ملا صدرا عن هذه العملية باسم «السقوط الأول»، «السقوط الأول للإنسان من الفطرة، أي من العدم إلى الوجود وهو الجنة التي كان فيها أبونا آدم وأما حواء، كما قال: ﴿يَا أَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾»^(١٢)»^(١٣). وفي الواقع، هذه الجنة عبارة عن عالمين، (١) عالم الملكوت الروحاني، و(٢) عالم الملكوت الصوري. أما عالم الملكوت الروحاني فهو عالم الأرواح العقلية والأعيان الثابتة^(١٤)، وأما عالم الملكوت الصوري فهو عالم النفوس والخيال الكلّي^(١٥). ومن ثمّ يحين السقوط الثاني

(٧) «الفطرة الأولى هي حقيقة حقائق الأنبياء، هي الحقيقة المحمدية نفسها، وقد حُفّت من حضرة الدات الأحديّة»؛ للمزيد، انظر، عليّ نوري، تعليقات بر اسرار الآيات (طهران: انتشارات حكمت، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الصفحتان ٤٣٨ و ٤٣٩.

(٨) المقصود من العدم الأصلي هو أنه بسبب عدم اتّصاف هذا العدم بأيّ حدّ من حدود الموجودات، فهو، إذ ذاك، لا يكون واحداً، حتّى لو كان في الوقت نفسه أصل الموجودات كلّها ومصدرها. وعليه، فكلمة العدم هنا لا تعني العدم بالمعنى الفلسفي المعروف في مقابل الوجود، بل تعني شيئاً آخر يتوقّف فهمه على الدقّة والانتباه. للمزيد، انظر، عبد الرحمن بن أحمد الجاسي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص (طهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، لا تاريخ)، الصفحات ٢٠ إلى ٣٧.

(٩) سورة الروم، الآية ٣٠.

(١٠) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب (طهران: انجمن حكمت وفلسفه، ١٣٦٣ هـ. ش.)، الصفحة ٦٢٦.

(١١) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، النواهد الربوبية في الناهج السلوكية، تحقيق مصطفى محقّق داماد (طهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحة ١٧٢.

(١٢) سورة البقرة، الآية ٣٥.

(١٣) صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تحقيق محمّد موسى (طهران: انتشارات حكمت، ١٣٨٥ هـ. ش.)، الصفحتان ٦٥ و ٦٦.

وفي الترجمة العربية استفدنا من، صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تحقيق محمّد خواجوي (بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٣)، الصفحة ١٦٧. المحيطة.

(١٤) الأعيان الثابتة هي أعيان حقائق الممكنات في علم الحقّ تعالى. بالطبع تعدّ الحقائق الوجودية، أيضاً، جزءاً من الأعيان الثابتة. ولكن أحياناً يُقصد من الأعيان جزء منها فحسب.

للمزيد، انظر، عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفيّة، تصحيح وتعليق مجيد هادي زاده (طهران: انتشارات حكمت، ١٣٨١ هـ. ش.)، الصفحة ١٠.

(١٥) تعليقات بر اسرار الآيات، مصدر سابق، الصفحة ٤٣٩.

للإنسان، وهو الهبوط إلى دار الدنيا، ﴿أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾^(١٦)، وهو عالم المادّة، وأدنى مراتب الوجود من حيث الكمالات الوجودية. وهكذا يكتمل القوس النزولي للموجودات^(١٧). ومن ناحية أخرى فإنّ كلّ الكائنات في مسيرة العودة إلى المبدأ الأول، والمكان الذي فيه هبطت، تقطع القوس الصعودي نحو الفطرة الأولى^(١٨)، وهذا هو معادها وقيامتها، كما يشير القرآن الكريم: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^(١٩). تنتقل النفس من مرتبة المادّة إلى مرتبة الخيال والنفوس، وهي السبرخ، وبصعودها منه إلى المرتبة العقلية الروحانية تشهد النشأة الأخرى^(٢٠).

ينقل ملّا صدرا عن صاحب الكشف أنّ القيامة تسمّى بالساعة من السعي، وليس المراد منه الحركة في المكان، بل يعني أنّ النفوس تسعى في حركة جوهرية ذاتية وتوجّه فطريّ نحوه تعالى، لذلك قيل «من مات فقد قامت قيامته»^(٢١). وفي الواقع، فإنّ النفس، كما سائر الكائنات، شأنها التغيير والانقلاب^(٢٢)،

وإنّما وصفها بالاطمينان، وهو السكون العقليّ، لأنّ النفس قبل صيرورتها عقلا بالفعل شأنها التغيير والانقلاب، فإذا صارت مطمئنة عقلية رجعت إلى ربّها، ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾^{(٢٣) (٢٤)}.

وبالتالي، فإنّ النفس تنتقل من مرحلة وجودية أدنى إلى مرحلة أعلى، وتقوم قيامتها حين انتقالها كلّ مرّة، ولذلك فإنّ للقيامة وللنشأة الأخرى مراتب تتناسب مع مراتب تكامل

(١٦) سورة البقرة، الآية ٣٨.

(١٧) يجنب الانتباه إلى أنّ هذا القوس، بلحاظ كيفية خلق الموجودات التكوينية، يعني الخلق التكوينيّ، وهو عبارة عن صدور الوجود من الواجب، مع الأخذ بالاعتبار صلاحية الشيء وقابليته، وإلا فإنّ الخلق الإبداعيّ، وهو شكل آخر للخلق، هو صدور الوجود من الواجب من دون مشاركة قابلية الشيء المخلوق؛ للمزيد، انظر، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، الصفحة ٣١٩ فصاعداً.

(١٨) أسرار الآيات، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

(١٩) سورة الأعراف، الآية ٢٩.

(٢٠) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، تفسير سورة واقعه، ترجمة وتعليق محمّد خواجوى (طهران: انتشارات مولى، ١٣٦٣ هـ. ش.)، الصفحة ١٧١.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.

(٢٢) وما هنا إشارة إلى الحركة الجوهرية التي رفع قواعدها الملّا صدرا.

(٢٣) سورة الفجر، الآيتان ٢٧ و ٢٨.

(٢٤) أسرار الآيات، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

النفس في القوس الصعودي. لا مكان هنا للزمن والتوقيت، فأمر القيامة من سنخ آخر. وتحصل مراتب القيامة لكل نفس على حدة على القوس الصعودي، وهذه المراتب هي: القيامة الصغرى، والقيامة الوسطى، والقيامة الكبرى، والقيامة العظمى.

تقوم أول مرتبة للقيامة، أي القيامة الصغرى، بمفارقة البدن العنصري والصعود عن حضيض المادة، للوصول إلى مرتبة عالم الخيال، وهو المسوت الطبيعي^(٢٥)، كما جاء في الحديث النبوي: «من مات فقد قامت قيامته»^(٢٦). ومع قيام القيامة الصغرى

انفطرت سماؤه التي هي أم دماغه^(٢٧)، وانتثرت كواكبه التي هي قواه المدركة^(٢٨)، وانكدرت نجومه التي هي حواسه، وكسرت شمس التي هي قلبه ومنبع أنوار قواه وحرارته الغريزية^(٢٩)، وتزلزلت أرضه التي هي بدنه^(٣٠)، ودكت جباله التي هي عظامه^(٣١)، وحشرت وحوشه التي هي قواه المحركة، سيما الغضبية^(٣٢) (٣٣).

وبعد قيام القيامة الصغرى

يتابع الوجود المثالي للبدن حركته على القوس الصعودي، وإذا استطاعت النفس أن تعبر هذه المرحلة الوجودية وتحرر من قالبها المثالي - كما تحررت قبل من قالبها العنصري أثناء القيامة الصغرى - فإنها تدخل العالم الروحاني المعنوي الذي هو عالم المجردات، وهنا تقوم قيامة أخرى للنفس، وهي القيامة الوسطى^(٣٤).

وفي هذه المرتبة تموت النفس الإنسانية عن النشأة المثالية بنزع القلب المثالي، ويسمى هذا الموت بموت الفزع، وآية ﴿يَوْمَ نَبْخُ فِي الصُّورِ فَمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾^(٣٥) خير

(٢٥) للمزيد، انظر، الشواهد الروائية، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٣.

(٢٦) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦١ هـ. ش.)، الجزء ٥٨، الصفحة ٧.

(٢٧) ﴿إِذَا الشَّاءُ انْفَطَرَتْ﴾؛ سورة الانفطار، الآية ١.

(٢٨) ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ﴾؛ سورة نفسها، الآية ٢.

(٢٩) ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾؛ سورة التكوير، الآية ١.

(٣٠) ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾؛ سورة الزلزلة، الآية ١.

(٣١) ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾؛ سورة الفجر، الآية ٢١.

(٣٢) ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾؛ سورة التكوير، الآية ٥.

(٣٣) أسرار الآيات، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.

(٣٤) للمزيد، انظر، صدر الدين الشيرازي، تفسير سورة های طاری، أعلى، وزلزال، تحقیق ونصحیح محمد خواجوی (طهران:

انتشارات مولی، ١٣٦٣ هـ. ش.)، الصفحة ١٧٢.

(٣٥) سورة النمل، الآية ٨٧.

مصادق على هذا الموت. عندما تموت النفوس موت الفزع تحيا مرة أخرى، وتدخل مرتبة أعلى، وهي مرحلة التجرد العقلي، ويعبر عنها بنفخ الصور^(٣٦). ومن ثم تصل النفس إلى السكينة العقلية^(٣٧)، ويعبر عنها من الآن فصاعداً بـ«الروح»، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(٣٨). لا مكان هنا لكثرة النفوس، فالروح في ذاتها واحدة، ولا تكثر في عالم الروح، كما يقول عز وجل: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(٣٩). وإلى الآن لم تصل الروح إلى موطنها الأصلي الذي منه هبطت، وإذا استطاعت الروح في سيرها هذا أن تتمتع بكمالات وجودية أعلى فإنها تصعد إلى مرتبة تتحقق فيها قيامتها الكبرى، وتكمل بذلك قوسها الصعودي عائدة إلى الفطرة الأولى، ويعبر عن هذه المرتبة برتبة الإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية، ومقام عند^(٤٠)^(٤١). لا تقوم قيامة الإنسان ما دام في حجاب الدنيا، أما حينما يفنى عن نفسه ويصل إلى مقام عند يتحلّى بالبصيرة التي يرى بها الله وملكوته الآخرة^(٤٢).

يصرح ملا صدرا بأنه إذا أراد أحد أن يفهم معنى القيامة الكبرى فعليه أن يتأمل في القواعد الفلسفية تأملاً كافياً^(٤٣). وبالتالي، لا يمكن أن ندرك معاني القيامة ومراتبها، كما اختطت في النظام الفلسفي الصدراي، إلا إذا قبلنا بمبادئ النظام إياه ومقدماته، من مثل (١) الوجود ومراتبه، و(٢) إثبات الغايات الذاتية للأشياء الطبيعية، و(٣) توجه كل أدنى لكل أعلى، و(٤) رجوع كل شيء إلى أصله، و(٥) الحركة الجوهرية التي تتحول من خلالها ذوات الأشياء وتسعى نحو كمالها، و(٦) قوسي الصعود والنزول، والكثير من المبادئ الفلسفية الأخرى. وكأن النظام الصدراي مركب من أجزاء مرتبطة بعضها ببعض، بحيث لا يمكن أن نفهم مسألة القيامة، ولا سيما مرحلتها الأخيرة، إلا إذا فهمنا المسائل الأخرى المتقدمة عليها من الناحية الوجودية، يرى ملا صدرا أن ثم مرتبة أخرى تنتظر الروح بعد

(٣٦) انظر، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، الصفحة ٩٠.

(٣٧) أسرار الآيات، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٣٨) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

(٣٩) سورة القمر، الآية ٥٠.

(٤٠) حين يفنى السالك في التوحيد يصل إلى مقام «عند الله»، وهذا هو المعبر عنه بـ«مقام عند».

(٤١) للمزيد، انظر، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، الصفحة ١٦٦.

(٤٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٩.

(٤٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٢.

وصولها إلى فناء التوحيد ومقام عند، وهي «القيامة العظمى»^(٤٤). وهي آخر مرتبة من مراتب القيامة، أو آخر مرتبة من المراتب الوجودية للنفس. وبحصولها يختم الإنسان القوس الصعودي، ويصل إلى المرتبة الوجودية الأولى التي تنزل منها في قوس النزول.

وبعد أن عرضنا رأي ملا صدرا في القيامة ومرتبتها، نكمل بحثنا بدراسة هذا الموضوع من وجهة نظر الفيض الكاشاني ورأيه في منهج ملا صدرا، وذلك من خلال مؤلفاته المتقدمة منها والمتأخرة.

الفيض الكاشاني والرؤية الصدرائية في مسألة القيامة

تكمن أصالة ملا صدرا في توحيد أركان ثلاثة للدين، وهي: الوحي، وتركيب النفس من أجل الإشراق، والتبيين العقلي - الفلسفي في رؤية واحدة شاملة تنتهي كل طرفها بالحقيقة الواحدة. حافظ جميع أتباع ملا صدرا على هذه الوحدة التي أحكم قواعدها على الرغم من أنهم اعتمدوا على جوانب مختلفة من فلسفته^(٤٥).

يُعتبر الملا محسن الفيض الكاشاني واحداً من ألمع تلامذة ملا صدرا ومن أبرز فلاسفة الشيعة المنتمين إلى المدرسة الصدرائية. وتعكس مؤلفاته انسجام العقل والوحي والعرفان، وإن كان التأكيد على كل واحد من هذه العناصر الثلاثة يختلف بحسب مؤلفاته المتنوعة. وقد ترك تعريف الفيض على ملا صدرا أثراً واضحاً على شخصيته من خلال التوجه الحكمي - العرفاني الذي ظهر جلياً في مؤلفاته الأولى، فحتى كتبه الفقهية اتخذت طابعاً باطنياً، إلى أن تغلبت عليه في النهاية نزعة مناهضة التصوف، ومال إلى الحديث والرواية، ما آل إلى تراجع الجانب العرفاني والتأويلي عنده، فاهتم، أكثر ما اهتم، بظاهر الآيات والروايات. ومن خلال دراسة مؤلفات الفيض ومقارنتها مع بعضها بعضاً نخلص إلى أنها لم تجر في مجرى واحد، بل تغيرت رواه وأفكاره. ويمكننا أن نقسم هذه الرؤى والأفكار إلى قسمين اثنين: (١) مؤلفات المرحلة الأولى، و(٢) مؤلفات المرحلة الثانية، وسنوضح ميزات كل من هاتين المرحلتين.

(٤٤) انظر، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، الصفحة ٦٣٥.

(٤٥) رضا أكبريان، حكمت متعاليه وتفكير فلسفي معاصر (طهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ١٣٨٦ هـ. ش)، الصفحة ٦٥٦.

١. آراء الفيض الكاشاني في مؤلفات المرحلة الأولى

تأثرت مؤلفات الكاشاني في هذه المرحلة بأستاذه ملا صدرا، وكذا تأثرت بالتبع إلى حد كبير بابن عربي. وتشير عبارة «يقول أهل المعرفة» التي كان يوردها إلى هذا التأثير. لا نختط في هذه المرحلة شخصية كاملة ومستقلة للفيض الكاشاني، فقد كان ييسر لآراء أستاذه بحثاً وتحليلاً، وإذا كان ثمة اختلاف مع أستاذه فلا يعدو كونه اختلافاً جزئياً لا يعتد به، كما لا يمكن النظر إليه على أنه خارج النظام الفكري لملا صدرا. وبما أن الفيض الكاشاني تميز بالروح الإخبارية منذ البداية نراه يحرص على الاستشهاد بأحاديث للمعصومين، عليهم السلام، محاولاً إثبات صحة ما يدعيه، ومن هنا كانت مؤلفاته في هذه المرحلة تعج بالأحاديث والروايات. وأما في مسألة القيامة فلا نرى بينه وبين أستاذه اختلافاً يذكر، بل تشابهت آراؤهما إلى حد كبير، ما خلا بعض الموارد الجزئية التي سنتطرق إليها في هذه المقالة.

اتفاق آراء الفيض الكاشاني مع ملا صدرا في معنى القيامة ومراتبها

يتضح لدينا من خلال مطالعة الآراء الفلسفية للفيض في المرحلة الأولى ومن خلال التعمق فيها أنه كان مؤيداً، كل تأكيد، لوجهة نظر أستاذه في معنى القيامة ومراتبها. بل كان يأتي بالأدلة الروائية ليثبت صحة آراء أستاذه. وقد صرح في مسألة مراتب الوجود أو النشأة الوجودية بأن مراتب الصدور تبدأ من النشأة العقلية التي هي مرتبة الأئمة بحسب حديث للإمام الصادق، عليه السلام^(٤٦). ومن ثم تأتي المرتبة المثالية التي تتمتع بالحياة، والبقاء، والنور، والظهور، والإدراك، وأدنى المراتب هي مرحلة المادة والدينا. وهكذا يوضح الفيض المراتب الوجودية في طي الصدور عن الحق تعالى، وبما أن كل الأشياء متجهة إلى الحق توجّهاً غريزياً جبلياً فهي تسعى إليه في أنات وجودها^(٤٧)، وتحين ساعتها في كل انتقال جديد. يصرّح الفيض بأن كلمة «الساعة» مأخوذة من السعي، لأن جميع الأشياء متوجهة إليه تعالى ساعة نحوه^(٤٨)، وهو يتفق بذلك مع أستاذه. وثم شاهد آخر يدل على أن الفيض

(٤٦) للمزيد، انظر، حسن فيض الكاشاني، أصول المعارف، تعليق وتصحيح جلال الدين الآشتياني (طهران: دفتر تليفات اسلامي، ١٣٦٢ هـ. ش)، الصفحة ١٨٣.

(٤٧) يصرّح الفيض بأن كل قدم يخطوها الإنسان تقرّبه من الآخرة، وتحدّد مصيره الأبدى، وهو المشي على الصراط. انظر، حسن فيض الكاشاني، الصافي (طهران: كتابفروشي اسلاميه، ١٣٧٦ هـ. ش)، الجزء ١، الصفحة ٨.

(٤٨) حسن فيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، تصحيح وتعليق محسن بيدارفر (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، لا تاريخ)،

كان يقتضي أثر أستاذه في مؤلفاته الفلسفية، ألا وهو فهمه لموضوع القيامة. لا تقوم القيامة في عيون الفيض في برهة من الزمن، وليس لها وقت بالمعنى المتعارف عليه. إنما تتطابق مراتبها مع مراتب الوجود. يورد الفيض في كتاب علم اليقين في أصول الدين في باب أحوال البرزخ أن

الدنيا والآخرة حالتان للنفس، وأن يقال إن النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئة البدنية، فمن قبل أن تخرج عن البدن لا ترى تلك الصور إلا مشاهدة ضعيفة، وذاك أيضاً لبعض الناس، وإذا تجردت، وارتفعت الشواغل وقوى العزيمة، وانحصرت القوى كلها في قوة واحدة، وهي التخيلة على ما حققنا فيما قبل، تصبح هي قوة فعالة وعينا باصرة، [و] ينقلب العلم مشاهدة والمسموع مشافهة^(٤٩).

إذا يرى الفيض بأن القيامة والنشأة الآخرة مرتبطتان بالشخص في ذاته. وعليه، فقيامه كل إنسان تقوم عليه فحسب، ونخصه هو لا غير، وتحصل بموته الطبيعي أو نتيجة لطهارته الروحية. يشير الفيض في ذيل بحث الموت إلى مراتب الروح نقلاً عن بعض العرفاء^(٥٠)، فيقول: «إن للإنسان في كل نفس موتاً جديداً، وبعثاً منه، وحشراً إلى ما بعده، وأن عدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى، بل هي بعدد أنفاس الخلائق»^(٥١).

وعليه، يمكننا القول بأننا أمام آراء ملاً صدرا نفسها في معنى القيامة وتعدد مراتب الوجود، إذ تتبّع الفيض في هذه المرحلة أثر أستاذه. يعبر ملاً محسن الكاشاني عن المرتبة الأولى من مراتب القيامة بـ«القيامة الصغرى»، وهي عبارة عن الموت الطبيعي ومفارقة النفس للبدن^(٥٢)، ويذكر الحديث نفسه الذي كان قد ذكره ملاً صدرا قبله في هذا البحث، ألا وهو «من مات فقد قامت قيامته»^(٥٣). كما يقدم تفسيراً للآيات المتعلقة بالقيامة كتفسير أستاذه، فيقول

الجزء ٢، الصفحة ٨٩٥.

(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩٠.

(٥٠) يبدو أن المقصود من أهل المعرفة في عبارة «يقول أهل المعرفة» هم ابن عربي وشارحي كتبه، كما أننا نرى مثل هذه التعابير أيضاً في مؤلفات ملاً صدرا، وذلك بسبب خصوصيات مؤلفات هذه المرحلة التي تعكس الانسجام الفكري بين الفيض وأستاذه.

(٥١) علم اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٨٤٨.

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤٩.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤٩، نقلاً عن بحار الأنوار، مصدر سابق، الجزء ٥٨، الصفحة ٧.

فإذا انهذه بالموت بدنك، وهو أرضك الخاص بك، فقد زلزلت الأرض زلزلة هائلة^(٥٤). وإذا رمت عظامك، وهي جبال أرضك، وقد دكنا دكة واحدة، فقد نسفت جبالك نسفاً^(٥٥). وإذا أظلم قلبك عند النزاع، وهو شمس عالمك، فقد كورت شمسك^(٥٦). وإذا بطلت حواسك فقد انكدرت نجومك^(٥٧). وإذا انشق دماغك فقد انشقت سمانك [سماؤك]^(٥٨). وإذا انفجرت من هول الموت عينك، وفاض عرق جبينك فقد فُجرت بحارك^(٥٩)، وإذا تفرقت قواك، وانتشرت جنودك، فقد حشرت وحوشك^{(٦٠)(٦١)}.

طبعاً ثَمَّ اختلاف بين هذين الفيلسوفين المتألهين في إطلاق اسم القيامة الصغرى. فعلى الرغم من أن الفيض لا يتطرق إلى ذلك بصراحة، ولكن يمكن لنا أن نبين أوجه هذا الاختلاف من فحوى كلامه، وهو أن مرتبة الخيال والحس تصبح واحدة بعد الموت^{(٦٢)(٦٣)}. ومن هنا تستمر القيامة الصغرى اعتباراً من لحظة الموت حتى الوصول إلى المرتبة العقلية سيراً على القوس الصعودي، فيما يرى صدر الحكماء أن النفس تصاب بـ«موت الفزع» قبل الوصول إلى المرتبة العقلية، وتقوم قيامتها الوسطى، كما رأينا، ومن ثم تصل إلى المرتبة العقلية. كذلك يحصر المحقق الفيض - في مكان آخر - القيامة بقسمين: صغرى وكبرى، معتبراً أن القيامة الصغرى تحصل بالموت الطبيعي في العالم الصغير^(٦٤)، وبناءً على ذلك فإن اسم «القيامة الصغرى» عند الفيض الكاشاني يتضمن المرتبة الأولى والثانية التي هي الوسطى عند ملا صدرا. وعلى أي حال لا يختلف الفيض في هذه المرحلة عن ملا صدرا في معالجة مسألة القيامة ومراتبها بالنظر إليها من خلال تعدد مراتب الوجود، وعدم وقوعها في حيز الزمن، نظرة ستشهد تغيراً جوهرياً في المرحلة الثانية من حياة الفيض الكاشاني.

(٥٤) ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾؛ سورة الزلزلة، الآية ١.

(٥٥) ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾؛ سورة التكوين، الآية ٣.

(٥٦) ﴿وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾؛ السورة نفسها، الآية ١.

(٥٧) ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾؛ السورة نفسها، الآية ٢.

(٥٨) ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾؛ سورة الانفطار، الآية ١.

(٥٩) ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ﴾؛ السورة نفسها، الآية ٣.

(٦٠) ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾؛ سورة التكوين، الآية ٥.

(٦١) علم اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحتان ٨٤٩ و ٨٥٠.

(٦٢) طبعاً يطرح ملا صدرا كذلك في بعض أقسام الأسفار فكرة وحدة قوى الحس والخيال بعد الموت، ولكنه في مسألة القيامة يعتبر أن القيامة الوسطى والصغرى مرتبتان مختلفتان بخلاف الفيض الذي حذف مرتبة القيامة الوسطى.

(٦٣) للمزيد، انظر، أصول المعارف، مصدر سابق، الصفحة ١٩٧.

(٦٤) علم اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٨٤٩.

يحصر الفيض الكاشاني القيامة بقسمين: كبرى وصغرى، وذلك إبان حديثه عن مراتب القيامة في كتاب علم اليقين الذي يعدّ من جملة مؤلفاته في المرحلة الأولى. يعرف الفيض القيامة الكبرى فيقول إنّ: «القيامة الكبرى عبارة عن موت جميع أفراد العالم الكبير»^(٦٥). ويقصد من هذه العبارة أنه أثناء قيام القيامة الكبرى تصل الروح إلى مرتبة تنعدم فيها الكثرة الوجودية، وهي مرتبة التجرد العقلي التي تسمّى بالعالم الكبير، وفي الوقت نفسه لا يفنى شيء، ممّا يخصّ الإنسان في قيامته الكبرى^(٦٦)، وهذا البيان قريب ومثابه لبيان صدر الحكماء.

وكذلك نعثّر في بيان الفيض الكاشاني على المرتبة الأخيرة التي عبّر عنها صدر الحكماء بالحقيقة المحمدية. إذ يصرّح الفيض بأنّ المرتبة النهائية المتطابقة مع المرتبة الأولية للوجود هي نفسها الفطرة الأولى، وهي مقام النبي الأكرم، صلى الله عليه وآله، والأئمة المعصومين، عليهم السلام^(٦٧). لم يسطر الفيض الكاشاني للمرتبة الرابعة، أي القيامة العظمى، معتبراً أنّ القيامة الكبرى هي آخر مراتب القيامة.

ومن خلال ما تقدّم نرى أنّ الفيض في هذه المرحلة التزم بمتابعة أستاذه في التعاليم الفلسفية، وهو يعتبر من رواد حوزة الحكمة المتعالية، الأمر الذي لم يدم طويلاً، حيث سنشهد تفاوتاً جوهرياً في المرحلة الثانية، ما يدلّ على نضوج الفيض وأستاذيته، ويعبّر عن شخصيته الفكرية المستقلة، فلن يعتمد على العقل - كأستاذه - كثير اعتماد، وسيجعل من الآيات والأحاديث الشريفة الملاك الأساس لفهم القضايا. لا يخرج هذا الاختلاف الفيض عن زمرة فلاسفة الحكمة المتعالية، ولكنّه يجعله صاحب شخصية مستقلة في الفكر الفلسفي - العرفاني.

أمّا الآن فسنبحث في مفهوم القيامة ومرتبتها كما بسط لها الفيض في مؤلفاته المتأخّرة حتّى نصل إلى طبيعة نظرة الكاشاني النقدية.

(٦٥) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤٩.

(٦٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٨٥٠.

(٦٧) للمزيد، انظر، محسن فيض الكاشاني، الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام، تحقيق مهدي الأنصاري القمي (طهران:

انتشارات لوح محفوظ، ١٣٨٢ هـ. ش.)، الصفحة ٦٣.

٢. الرؤية النقدية للفيض الكاشاني في مؤلفات المرحلة الثانية

توضيح الرؤية النقدية في المرحلة الثانية

يتعد الفيض عن أستاذه في هذه المرحلة. ومن خلال قلة تأكيده على العقل، بخلاف ملاً صدرا، يولي وجهه شطر الأحاديث والروايات^(٦٨)، ويهتم بالجانب الظاهري إلى درجة يُخيل للبعض بأنه من أتباع المدرسة الإخبارية، ففي رسالة الإنصاف ينظر نظرة نقدية إلى مؤلفاته السابقة، ويرى بأنها حصيلة سعي سنوات من عمره قضاه في تتبع أحوال المتكلمين، والفلاسفة، والمتصوفة، وأمثالهم. وكذا صرح بأنه لم يقصد البتة أن يجاريهم في معتقداتهم^(٦٩). فهو يرى أنهم يتصورون أن ثم أشياء في علومهم ليست موجودة في الشرع، ولذلك كان يحاول أن يعثر على الحقائق الباطنية لهذه العلوم في ثنايا الأخبار والأحاديث، وبذلك يصنع جسراً بين الشريعة، من جهة، وبين ما يأتي عبر الباطن، والحقيقة، والبرهان، والعقل، من جهة ثانية^(٧٠). يؤكد الفيض بأن «العقل في نفسه قليل الفناء»، لذلك لا يستطيع بمفرده أن يصل إلى معرفة كليات الأمور وجزئياتها، ولكنه يدرك الكليات فحسب، وهو بحاجة إلى الشرع بغية معرفة الجزئيات. وبالتالي لا يمكن النفاذ إلى جزئيات الأمور المؤدية إلى مصالح الدنيا والآخرة، وكذا الاهتداء إليها، إلا عن طريق الشرع، فعلى سبيل المثال: لا يعلم العقل سبب تحريم كثير من الأمور من مثل لحم الخنزير والخمر، في حين أن الشرع بعلمه بمصالح الأمور، وضع أمام الإنسان نظاماً للاعتقادات الصحيحة والأفعال السليمة المطلوبة التي تؤدي إلى خير الدنيا والآخرة^(٧١).

يعتبر الفيض، إذاً، أن البحث العقلي - الفلسفي غير كاف للوصول إلى الحقائق، وأنه لا بد من العمل الصالح، والمداومة على العبادة، والكشف، والشهود، وطلب الإشراق الباطني والعرفان في الأحاديث والروايات من أجل تهيئة أساس صلب للنفاذ إلى الحقيقة،

(٦٨) رضا أكبريان، مناسبات دين وفلسفه در جهان اسلام (طهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٦ هـ. ش.)، الصفحة ٦٥٦.

(٦٩) انظر، محسن فيض الكاشاني، الإنصاف، تصحيح بهراد جعفري (طهران: مدرسه عالی شهيد مطهری، ١٣٨٧ هـ. ش.)، الصفحتان ١٤٩ و ١٥٠.

(٧٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦.

(٧١) للمزيد، انظر، علم اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ١٩٥.

ومن دون ذلك يقطع الإنسان نصف الطريق فحسب، أو ربما ينحرف عن الجادة^(٧٢). ومن هنا فإنه صرح في مقدّمة كتاب في السير والسلوك - الذي رجع فيه إلى كثير من الأحاديث والروايات - إلى أن هذا الكتاب شرح أسرار الدين التي هي عامل رقيّ وسعادة كلّ شخص، هي الضمير حتّى يستفيد منه عشاق التوحيد، وطلّاب دين الله المجيد، ويزقون في معارج اليقين التي هي وحدها غاية آمال السالكين على الطريق المستقيم^(٧٣).

ويقول في علّة تسمية الكتاب بما أن الكتاب الحاضر يضمّ حقائق وأسرار الدين الإسلاميّ المبين، لذلك وضع له هذا الاسم، «حقائق»^(٧٤).

في الواقع، لا يمكن الوصول إلى حقائق الدين وأسراره إلّا عن طريق أحاديث وروايات المعصومين، عليهم السلام، ومن دونها لا نصل إلى شيء. يقول الفيض إنّ ما يأتي عن طريق الوحي والشرعية هو وراء طور العقل، فها هنا يحلّق العقل في آفاق لا علم له بها من قبل، ومسائل كالعلم بالله والمبدأ والمعاد، إذ لا يمكن للعقول العادية أن تصل إليها من دون الوحي والنبوة، ذلك أنّ عقول الأنبياء، عليهم السلام، تحوم في حظائر القدس، وترى ما لا يراه الناس بعقولهم العادية، يطلّعون على جزئيات الأمور كأطّلاعهم على كمّياتها، ومن هنا كان العلم الذي هو وراء أفق العقل ميسّرًا للأنبياء وما على البشر إلّا أن ينتفعوا به^(٧٥). يمكن النفاذ إلى أصول المعارف الحقّة من خلال التلقّي عن الأنبياء، وبواسطة الشرع والوحي، وكذا يمكن الوصول إلى مرتبة العقل الكامل التي هي مرتبة الأنبياء الذين يتلقّون الوحي ويبلّغونه للناس.

لا منافاة بين ما أدركته عقول العقلاء وبين ما أعطته الشرايع والنبوّات ونطقت به السنة الأنبياء والرسل، صلوات الله عليهم، من أصول المعارف، غير أنّه بقي لأوليّ العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر ممّا هو وراء طور العقل الجمهوريّ أمور تتممها لهم الرسل، وإن نظر الأنبياء أوسع، ومعرفتهم بالغة إلى جزئيات الأمور وتعيين الأعمال المقرّبة إلى الله تعالى كما هي بالغة إلى كمّياتها^(٧٦).

(٧٢) الصافي، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٣٩٠.

(٧٣) للمزيد، انظر، محسن فيض الكاشاني، حقايق در أخلاق و سير وسلوك، ترجمة محمّد باقر ساعدي الخراساني (طهران: عمية اسلامي، ١٣٦٠ هـ. ش.)، الصفحة ١٠.

(٧٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٧٥) انظر، علم اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٥.

(٧٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٤ و ٥.

وهكذا أصبح واضحاً أنه من وجهة نظر الفيض الكاشاني ثمَّ طور وراء طور العقل قد وصل إليه الأنبياء، وأنه لا يمكن للعقول الصرفة أن تصل إليه من دون الوحي والرسول. ومن أجل أن يبين التوافق والانسجام بين ما يراه علوماً حقيقيّةً، ومعارف استدلاليّةً، وأسرار دين، وبين ما يأتي عن طريق الشريعة المحمّديّة والأنوار الفيّاضة من أئمة أهل البيت، عليهم السلام، شرع بكتابة عين اليقين، وخلصته أصول المعارف، الذي يُعتبر أيضاً دورة مضغوطة في الأصول الفلسفيّة للحكمة المتعالية. ويصرّح الفيض في مقدّمة الكتاب أنه يريد أن يوفّق بين أصول المعارف، من جهة، وبين الآيات والروايات من جهة أخرى، فيقول إنّ هدفه من كتابة هذا الكتاب هو إثبات أنّه يمكن الجمع بين العلوم الحقيقيّة والمعارف البرهانيّة، من جهة، وبين أسرار الدين والرموز العرفانيّة من جهة أخرى^(٧٧). وقد بنى نظريته عن علاقة العقل والشرع عبر هذا المبدأ. وهو يرى بأنّ العلاقة بينهما كالعلاقة بين العين والشعاع، إذ لا يمكن تحقّق الرؤية بالعين من دون شعاع فحسب، ولا الشعاع من دون العين، وعلى هذا الأساس فإنّ الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة هو التوافق بين العلوم العقلية والعرفانيّة وبين الشرع وروايات المعصومين، عليهم السلام. وعليه، فإنّ شهرة الفيض تنبع، كما يقول السيّد حسين نصر، من مؤلّفاته في العلوم الدينيّة والكلاميّة أكثر من فلسفة الحكمة المتعالية التي شاد بنيانها أستاذه صدر المتألّهيّن^(٧٨).

وهكذا نرى أنّ النهج الذي سار عليه الفيض في مؤلّفات المرحلة الثانية جعل من روايات المعصومين، عليهم السلام، قطباً تدور حوله رحي مسائله النظريّة والبرهانيّة، خلافاً للمرحلة الأولى التي كان يسوق فيها الشاهد الروائي لإثبات صحّة ما يدّعيه من مفاهيم عقليّة. والجدير بالذكر أنّ الفيض في توضيحه لأسرار العقائد يحكي عن موقفه المتأثّر. مملاً صدرا، بحيث جعلت أفكاره الفلسفيّة - العرفانيّة منه شخصيّة جامعة للمعارف والأحكام، كما يجمع نظامه الفكري ما بين الحكمة والتشيع كمذهب.

يعتبر مملاً صدرا، وعلى خطى السهروردي، أنّه يمكن اقتناص العقل الكلّي وعالم ما وراء العقل بشبكة المعرفة، أمّا مملاً محسن - وفي خطوة متقدّمة على هذا الطريق - فيعتبر أنّ العقل

(٧٧) للمزيد، انظر، أصول المعارف، مصدر سابق، الصفحة ٤.

(٧٨) S. H. Hasr, *Preface on Osulolmaref* (Tehran: Islamic Publishing, 1353 H.S.), p. 5.

الكَلِّي وأئمة أهل البيت، عليهم السلام، الذين هم مظاهر النور المحمديّ كلّ واحد^(٧٩).
ولذلك فإنّ إحدى أبرز خصائص الفيض في هذه المرحلة هي ميله إلى الآيات والروايات،
مع استحضار جانبها العرفاني^(٨٠).

الرؤية النقدية للفيض الكاشاني في مسألة القيامة

يرى الفيض بأنّ العلم الحقّ موجود عند المعصوم، عليه السلام، والمعصوم فحسب، لأنّه واقف على الأسرار الإلهية، فيما الآخرون محرومون منه، بل لا قدرة لهم على تحمّل أسرارهم^(٨١). وعدّ القيامة والمسائل المتعلقة بعالم الآخرة من جملة الأسرار الإلهية التي لا يطلع عليها سوى المعصوم، لأنّه وحده العارف الحقيقيّ الذي انكشف له غطاء الغيب، فرأى الحقائق عياناً. إنهم، عليهم السلام، على معرفة تامة بالساحة الأخرى من الوجود، وما يجري فيها من حساب وعقاب، وجنة ونار، وعبور على الصراط، وشفاعة، وعذاب قبر، وحساب ميزان^(٨٢). وبما أنّ العوالم قاصرون عن حفظ الأسرار الإلهية فلا ينبغي أن يخوضوا في هكذا مسائل، ويستشهد الفيض ببعض الروايات تأييداً لهذا المطلب، فينقل في كتاب الحقائق حديثاً عن الرسول، صلى الله عليه وآله، أنّه رأى أصحابه يوماً يخوضون في مسألة المبدأ والمعاد، وكلّ أخذ يأتي بدليل على صحّة ما يقول، فغضب النبيّ، صلى الله عليه وآله، حتّى احمرّت وجنتاه، وقال: هل أنا أمرتكم بهذا؟ وهل قلت لكم اضربوا القرآن بعضه ببعض، انظروا إلى ما أمركم الله به فاتبعوه، وإلى ما نهاكم عنه فانتهوا عنه^(٨٣). يرى الفيض الكاشاني أنّ الأبحاث المتعلقة بيوم القيامة معارف حقيقية لا يمكن أن يطلع عليها أيّ كان، وهي تحتاج إلى شروط ومقدمات لتطهير الباطن وإصلاح القلب كما أمرنا الشرع الإسلامي^(٨٤)، والقيام بالعبادات والأعمال البدنية، وبذلك نكون قد هيّأنا الأرضية المناسبة

(٧٩) مناسبات دين وفلسفه در جهان اسلام، مصدر سابق، الصفحة ٦٥٧.

(٨٠) غلام حسين ابراهيمي ديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (طهران: طرح نو، ١٣٧٩ هـ. ش)، الجزء ٢، الصفحة ١٣٠.

(٨١) للمزيد، انظر، حقایق در اخلاق و سر و سلوك، مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

(٨٢) المصدر نفسه، الصفحات ١٩ إلى ٢١.

(٨٣) للمزيد، انظر. المصدر نفسه، الصفحات ٩٣ إلى ٩٥.

(٨٤) التأكيد الكبير للفيض على إسلامية تركية النفس ناتج عن شيوع تيار منحرف من العرفاء، والمتصوفة في عصره.

لتلقي الاعتقاد الصحيح المأخوذ عن الوحي الإلهي وتعاليم المعصومين، عليهم السلام. وقد قال الفيض في كتاب قرّة العيون: «إني ما اهتديت إلا بنور الثقلين، وما اقتديت إلا بالأئمة المصطفين»^(٨٥).

وعلى الرغم من تأكيد الفيض على تلقي المعارف من المعصوم لكنه لم يُهمل أبداً المعرفة الفطرية التي هي بمثابة العقل في الوجود الإنساني، وهي الشرع الباطن. فالعقل يشبه المصباح الذي يضيء الطريق أمام السالك، أما الشرع وأحاديث المعصومين، عليهم السلام، فهي بمثابة الطريق لهذا المصباح، وإذا أغفل العقل التعاليم الشرعية يفقد تألوهه وضياءه، ويضل طريقه^(٨٦)، وفي مثال آخر يشبه العقل بالعين، والشرع بالنور الضروري للرؤية^(٨٧).

ومما تقدّم من بيانات الفيض الكاشاني في مسألة علاقة العقل مع الشرع وتعاليم المعصومين، نرى مدى اعتداله في تقريره للحقائق. فالقيامة تقوم في برهة من الزمن، وعلاقتها الطبيعية حدوث الزلازل وتناثر النجوم واندكك الجبال وغير ذلك كما جاء بيانه في القرآن الكريم، كما أنّ النفوس كلّها تحشر وتبعث في زمان معين.

يفسّر الفيض الآيات القرآنية في تفسير الصافي تفسيراً لغوياً روائياً بشكل كامل، مع صبغة عرفانية أحياناً، وكذلك يتطرق إلى أخبار المعصومين، عليهم السلام. وقد فسّر سورة الزلزلة - خلافاً للمرحلة الأولى - على ما تشير إليه ظاهر الآيات من الحشر في المحضر الإلهي في زمن معين، طبعاً لا يعرفه إلا المعصوم، عليه السلام، واندكك الجبال وغيرها^(٨٨)، وقد رأى أيضاً في تفسير سورة الواقعة بأن الآيات تشير - كما تدلّ عليه روايات المعصومين، عليهم السلام - إلى أنّ وقائع القيام سوف تحدث في الزمن^(٨٩). ولا مكان هنا للمسائل الفلسفية المبنية على الوجود ومراتبه، وتطابق مراتب القيامة مع مراتب الوجود الإنساني، وبذلك نرى تغييراً في رؤية الفيض حول أمور تُعدّ جوهرية في المدرسة الصدرية، كالنظرة الكونية إلى الوجود ومراتبه، والقيامة ودرجاتها، ومقدار الاعتماد على العقل والمعرفة في

(٨٥) محسن فيض الكاشاني، قرّة العيون في المعارف والحكم، تحقيق محسن عقيل (قم: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ هـ. ق.). الصفحة ٢٦.

(٨٦) حقائق در أخلاق و سير و سلوك، مصدر سابق، الصفحة ٧٨.

(٨٧) أصول المعارف، مصدر سابق، الصفحة ١٩٥.

(٨٨) للمزيد، انظر، الصافي، مصدر سابق الصفحتان ٨٤٠ و ٨٤١.

(٨٩) المصدر نفسه، الصفحة ٦٤٨ إلى ٦٥٨.

فهم هذه الحقائق.

وصفوة القول إنه من مجموع ما تقدّم نرى أنّ النظرة الوجوديّة لملاً صدرًا بلحاظ القيامة ومراتبها احتلّت مكاناً مميّزًا في النظام الفكريّ للفيض الكاشاني، بحيث نراه يعيد تفسيرها باتّخاذ مواقف متباعدة منها أثناء مراحل حياته المختلفة، وخصوصًا بعد ظهور مؤلفاته المتأخّرة التي تدلّ على ظهور شخصيّة فكريّة مستقلّة وناضجة، لم تخرجه عن زمرة حكماء الحكمة المتعالية، ولكنها جعلت منه صاحب نظر في أبحاث فكريّة متنوّعة.

مراجع إضافية

صدر الدين الشيرازي، تفسير آية مباركه نور، ترجمة وتصحيح محمّد خواجوي (طهران: انتشارات مولى، ١٣٦٢ هـ. ش.).

_____، رسالة الحشر (طهران: انتشارات مولى، ١٣٧٧ هـ. ش.).

محس فيض الكاشاني، الكلمات المخزونة، تصحيح عليّ رضا أصغري ومهدي حاجيان (طهران: مدرسه عالي شهيد مطهرى، ١٣٨٧ هـ. ش.).

_____، اللثائي، تصحيح عليّ رضا أصغري ومهدي حاجيان (طهران: مدرسه عالي شهيد مطهرى، ١٣٨٧ هـ. ش.).

_____، المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء (قم: نشر اسلامي، ١٣٨٣ هـ. ق.).

_____، أنوار الحكمة، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر (قم: نشر بيدار، ١٣٨٣ هـ. ش.).

المَجَّة: العدد ٢٨ | شتاء - ربيع ٢٠١٤



دراسات وأبحاث =



الطبيعة البشريّة: العدالة في مقابل القوّة [٢]

إيوام تشومسكي وميشال فوكو |

بحو فلسفة القيم الحضاريّة

إسفيق جرادي |

مجتمع مدنيّ: تاريخ كلمة

مرانسوا رانجون |

صعف الترويج للعرفان الشيعيّ عامل هامّ في انتشار العرفان الكاذب

محمد فناني الأشكوري |

عبد الرحمن بدوي والاتّجاه الوجوديّ

إحمد ماجد |

الطبيعة البشرية: العدالة في مقابل القوة^(١) [٢] ^(٢)

نقاش بين نوام تشومسكي وميشال فوكو

أدار النقاش فونس الدرر

ترجمة علي يوسف ومحمد علي جرادي^(٣)

لئن شكّلت اللغة، أو الخطاب، نقطة الانطلاق في النقاش حول الطبيعة البشرية بين تشومسكي وفوكو، فإنّ بؤرة النقاش كانت التّداخيلات السياسيّة للتصورات المختلفة حول هذه الطبيعة. إذ يعتبر تشومسكي أنّه يجب على كلّ مجتمع أن ينهض بنزعة الخلاقية المتجذّرة في الطبيعة البشرية بالتغلب على عناصر السيطرة والاستبداد السياسيّ، وبالتالي تنظيم تشكّيلات حرّة للأفراد ترعى خاصيّة الخلاقية تلك، فيما يرى فوكو أنّ المهمّة السياسيّة الأولى تكمن في نقد المؤسسات الاقتصاديّة التي تبدو حياديّة، ليتمّ، إذ ذاك، القضاء على سلطة الطبقة الحاكمة المسيطرة بفعل هذه المؤسسات. المفردات المفتاحيّة: الطبيعة البشرية؛ التقدّم العمميّ؛ الخلاقية؛ التقييد والحرية؛ المعرفة والسلطة؛ الأناركية السينديكالية؛ اللبرالية.

الجمهور: طرح الموضوع الذي أودّ أن أسأل عنه في بداية النقاش، إذ ما أودّ أن أعرفه، سيّد تشومسكي، هو الآتي: أنت تفترض وجود منظومة ابتدائية لما يجب أن يكون بطريقة ما القيود الأولى التي تفرضها تسمية الطبيعة البشرية، فإلى أيّ مدى تظنّ أنّ مثل هذه القيود محكومة لتغيّرات تاريخية؟ هل تظنّ أنّه من المفترض تغييرها بشكل جوهريّ منذ، فلنقل، القرن السابع عشر؟ وفي تلك الحالة هل من الممكن أن تنشئ رابطاً بين هذا الموضوع وبين

(١) نقاش أجري بين الفيلسوفين في هولندا، في تشرين الثاني، نوفمبر، ١٩٧١؛ تجده كاملاً على الإنترنت.

<http://www.youtube.com/watch?v=7TUD4gftDY>.

(٢) نُشر الجزء الأول من المقابلة في العدد الماضي [٢٧] من المحلّة، حيث ترجم النقاش الفلسفيّ الذي دار بين الفيلسوفين، أما هذا الجزء، فيحتوي على أسئلة الجمهور.

(٣) معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

أفكار السيّد فوكو؟

تشومسكي: حسنًا، أظنّ أننا إن أردنا أن نتحدّث في سياق الوقائع البيولوجيّة والأنثروبولوجيّة، فإنّ طبيعة الذكاء البشريّ لم تتغيّر بشكل جوهريّ قطعًا، أقلّه منذ القرن السابع عشر، أو على الأرجح منذ عهد الإنسان الكرومانيّ Cro-Magnum man. ذلك أيّ أظنّ أنّ الخاصّيات الموجودة في نطاق مبحثنا لهذه الليلة هي، بالتأكيد، قديمة. فإذا أخذت رجلًا من خمسة آلاف سنة، بل حتّى من عشرين ألف سنة، ووضعته طفلًا في مجتمع معاصر، فإنّه سيّتعلم كلّ ما يتعلّمه أبناء هذا العصر، وسيكون عبقرئيًّا، أو أحمقًا، أو غير ذلك، إلّا أنّه لن يكون مختلفًا عن أبناء هذا العصر كلّ اختلاف.

تتغيّر نسبة المعرفة المكتسبة، بالطبع، بحسب الظروف الاجتماعيّة. تلك الظروف التي تسمح للإنسان بالتفكير بحريّة، وبكسر أغلال القيود الوهميّة ربّما. وتتغيّر هذه الظروف بتطوّر الذكاء البشريّ نحو أشكال جديدة من الإبداع. يرتبط هذا الموضوع ارتباطًا وثيقًا بالسؤال الأخير الذي طرحه السيّد إلدرز، والذي أودّ أن أعلّق عليه ولو باقتضاب.

خذ علم السلوك مثلاً، وفكّر فيه في هذه السياقات. يبدو لي أنّ الخاصيّة الرئيسيّة للسلوكيّة، التي يفرّضها مصطلح «علم السلوك» الغريب، هي نفي لإمكانيّة تطوير نظريّة علميّة ما. فما يحدّد هويّة السلوكيّة هو افتراض أنّه لا يجوز لك ابتداءً نظريّة ذات أهميّة، وهو افتراض مدمّر للذات.

فلو أنّ علم الفيزياء، مثلاً، يعتمد مثل هذا الافتراض لكُنّا لا نزال نمارس التنجيم البابليّ إلى يومنا هذا. لكن، ولحسن الحظّ، لم يفترض الفيزيائيّون يوماً مثل هذا الافتراض السخيف والهجين، وهو عائد إلى أسباب تاريخيّة خاصّة، متعلّقة بأشكال الوقائع التاريخيّة الذي تطوّرت فيها السلوكيّة كلّها.

لكن إذا ما نظرنا إلى الموضوع من ناحية فكريّة بحثية، سنجد أنّ السلوكيّة هي إصرار تعسفيّ على رفض وضع نظريّة علميّة للسلوك البشريّ. على المرء أن يتعامل مع الظواهر مباشرةً ومع ما يتضايّف معها، وهو أمر مستحيل في أيّ مجال آخر. وتكمن استحالة، هذه باعتقادي، في مجاليّ الذكاء والسلوك البشريّين. وبهذا المعنى، لا أعتبر السلوكيّة علمًا. هذه حالة من سنخ ما ذكرت من قبل، ومما كان السيّد فوكو يناقش. ففي ظلّ بعض الظروف

التاريخية، كذلك التي طورها علم النفس التجريبي مثلاً، كان من المثير للاهتمام فعلاً، بل حتى من المهمّ ربما - ولسبب لست بصدد الحديث عنه الآن - أن تفرض قيود شديدة الغرابة على النوع المسموح به لبناء نظرية علمية، قيود عرفت بـ«السلوكية». وأعتقد أنها وضعت في حيّز التنفيذ منذ ذلك الحين. ومهما بلغت قيمتها في عام ١٨٨٠، فهي اليوم غير ذات قيمة سوى تكبيل البحث العلمي، والتضييق عليه. وبالتالي، بات لا يستفاد منها إلا كما يُستفاد من فيزيائي يقول: «لا يحقّ لك تطوير نظرية فيزيائية، بل كلّ ما يمكنك فعله هو اختطاط حركة الكواكب، واكتشاف مزيد من الأفلاك، وغير ذلك». على المرء أن يرمي بمثل هذه الأقوال جانباً، وكذلك يجب عليه أن يطرح كلّ القيود الغريبة التي تحدّد هوية السلوكية، قيود تتّضح، كما قلت سابقاً، من مصطلح «علم السلوك» نفسه.

لعلنا نتفق على أنّ السلوك، بمعناه العام، يشكّل المعطيات الأساس في علم الإنسان. لكنّ تعريف علم ما بمعطياته يشبه تعريف الفيزياء على أنها نظرية قراءة الأمتار. وإذا قال فيزيائي ما: أجل، أنا معنيّ بعلم قراءة الأمتار، فإننا نستطيع أن نكون على ثقة بأنّه لن يحصد الكثير من النجاحات. فهو سيكون قادراً على أن يتكلّم عن قراءة الأمتار، وعن الروابط بينها، وما إلى ذلك، لكنّه لن يصل إلى نظرية فيزيائية يوماً.

وعليه، يصبح المصطلح نفسه، في هذه الحالة، عارضاً من عوارض المرض. يجب علينا أن نفهم السياق التاريخي الذي تطوّرت فيه هذه القيود الغريبة، وبفهمنا إياها، أعتقد أننا نستطيع أن نرميها جانباً، ونكمل بحثنا في علم الإنسان، كما كنّا لنفعل في أيّ علم آخر، بالتجاهل العام للسلوكية، وكذلك، لكلّ الميراث التجريبي الذي نشأت منه.

الجمهور: إذا، لا يبدو أنّك تربط نظريتك حول القيود الجوانية بنظرية «الشبكة Grille» التي تحدّث عنها السيّد فوكو، إذ قد يكون تمّ رابط ما. فالسيّد فوكو يقول إنّ الانبثاق السريع للخلاقيّة في اتجاه معيّن يلغي، تلقائياً، أيّ معرفة في اتجاه مخالف، وفق نظام من «الشبكات Grilles». فإذا ثمة نظام متغيّر من القيود، هل يمكن، إذ ذاك، أن نتوافر على نقطة التقاء؟

تشومسكي: أظنّ أنّ السبب الذي دفع [السيّد فوكو] إلى استخدام هذا الوصف مختلف. وأقولها، مجدّداً، أنا أبسط كلامي كلّ تبسيط. نحن نمتلك على الصعيد الفكريّ الكثير من العلوم الممكنة. وحين نجرب تلك المباني الفكرية في عالم متبدّل من الوقائع، فإننا لن نجد نمواً متراكماً، بل سنجد طفرات غريبة. فخذ مثلاً حقلاً من حقول الظواهر التي يطبقها العلم

بطريقة لطيفة، ثمّ وسّع نطاق هذه الظواهر بعض الشيء، وعندها ستجد علماً آخر مختلفاً تماماً.

هذا هو التطوّر العلميّ، وهو يودي إلى نسيان حقول علميّة معيّنة، أو إلى إلقيائها جانباً. ولكّني أظنّ أنّ السبب الكامن وراء ذلك هو تلك السلسلة من المبادئ التي، وللأسف، لا نعرفها، ما يجعل من كلّ النقاش نقاشاً في المجرّدات، وهذه المبادئ هي التي تعرّفنا إلى ماهيّة البنية الفكرية الممكنة، وإلى العلم العميق الممكن، إذا شئت.

إلدرز: حسناً، لننتقل الآن إلى الجزء الثاني من النقاش، إلى السياسة. أودّ، أولاً، أن أسأل السيّد فوكو عن سبب اهتمامه الشديد بالسياسة، فهو أخبرني سابقاً بأنّ السياسة تستهويه أكثر من الفلسفة بكثير.

فوكو: لم أشغل نفسي، أبداً، بالفلسفة. ولكن لا ضير في ذلك [ضاحكاً].

أنت تسألني عن سبب اهتمامي بالسياسة إلى هذا الحدّ؟ ولكي أجيبك، سأقول، وبكلّ بساطة: لماذا عليّ أن لا أكون مهتماً بالسياسة؟ أيّ عمى، أو أيّ صمم، أو أيّ تصلّب أيديولوجيّ، سيحولون دون الاهتمام بالموضوع الأكثر تأثيراً في صلب وجودنا؟ أي في المجتمع الذي فيه نحيا، وفي علاقتنا الاقتصادية، وفي المنظومة الحاكمة التي تحدّد ما هو مباح وما هو ممنوع. وعلى كلّ حال، فإنّ جوهر حياتنا يتقوم بنمط الاشتغال السياسيّ للمجتمع الذي نوجد نحن فيه.

وإلى ذلك، فإنّي لا أستطيع الإجابة عن سؤالك إلّا بسؤالٍ إلّاك: لماذا عليّ أن لا أهتمّ بها؟

إلدرز: إذا، أنت مجبر على الاهتمام بالسياسة، أليس كذلك؟

فوكو: حسناً، على الأقلّ، هكذا، ما من غرابة تستحقّ سؤالاً أو إجابةً. فعدم الاهتمام بالسياسة هو المشكلة الحقيقيّة. وبدلاً من أن تطرح عليّ هذا السؤال، اطرحة على من لا يهتمّ بالسياسة، وبالتالي، يصبح سؤالك محكم الأساس، وعند ذلك سيكون لك الحقّ في أن تصرخ في وجه من لا يهتمّ بالسياسة، قائلاً: «كيف لا يهتمّ ذلك؟».

[يضحكون، ويضحك الجمهور].

إلدرز: لعلّك على حقّ. سيّد تشومسكي، كلّنا متشوّقون إلى معرفة أهدافك السياسيّة،

وخصوصًا علاقتها بالأناركية السينديكالية [الاسلطوية النقابية/الأناركية النقابية]، أو ما تسميه الاشتراكية الليبرالية. فما هي أهم أهداف اشتراكتك الليبرالية؟ تشومسكي: سأقاوم توقي إلى الإجابة عن السؤال السابق ذي الأهمية البالغة، وسأجيب عن سؤالك هذا.

دعني أولاً أستهل كلامي بالإشارة إلى مسألة سبق أن ناقشتها من قبل، أعني بذلك فكرة أن أحد العناصر الأساس في الطبيعة البشرية - إذا كنت مصيبًا في ذلك، وأعتقد أنني مصيب - هو الحاجة إلى العمل الخلاق، وإلى البحث الخلاق، إلى الإبداع الحر المتفلس من كل أمر تعسفي مقيد قد تفرضه المؤسسات النافذة.

وعليه، تكون النتيجة أن على أي مجتمع راق أن ينهض بهذه الخاصية الإنسانية الرئيسة، أي عليه أن يتغلب على عناصر القمع، والظلم، والتدمير، والاضطهاد الموجودة، كبقايا تاريخية، في أي مجتمع، كمجتمعنا مثلاً.

فلا يمكن تبرير أي شكل من أشكال الاضطهاد والقمع، بل وأي شكل من أشكال السيطرة الاستبدادية على أحد مجالات الوجود، كالملكية الخاصة لرأس المال، أو كتحكم الدولة ببعض جوانب الحياة الإنسانية مثلاً، إلا بلحاظ الحاجة إلى ذلك من أجل البقاء، أو النجاة، أو الدفاع عن النفس أمام مصير مرعب أو ما شابه. ولا يمكن تبرير هذه الأمور بما هي هي، بل يجب التغلب عليها وإزالتها.

وأرى أننا، على الأقل في المجتمعات الغربية المتقدمة تكنولوجيًا، في موقع نمتلك فيه القدرة على القضاء، إلى حد كبير، على أعمال السخرة عديمة الجدوى، وعلى توزيع القدر الهامشي الذي نحتاجه منها بين السكان. نحن الآن في موقع أصبح فيه التحكم المركزي الاستبدادي بالمؤسسات الاقتصادية، وأعني بذلك إمّا رأسمالية القطاع الخاص، أو النزعة الشمولية للدولة (توتاليتارية الدولة)، أو بعض أشكال النظام الرأسمالي التي تتواجد هنا وهناك، من ضمن البقايا التاريخية المدمرة.

لقد أصبحت هذه الأشكال كلها بقايا يتوجب علينا أن نرمي بها بعيداً بغية المشاركة المباشرة في تشكيلات من مثل المجالس العمالية، أو ما شاكل من تنظيمات حرة يمكن للأفراد أن يشكلوها بأنفسهم لتحقيق هدف وجودهم الاجتماعي وعمالهم المنتجة.

وما أعنيه من الأناركية السينديكالية هو النظام الفدرالي اللامركزي المكوّن من تنظيمات حرة تتضمن مؤسسات اقتصادية ومؤسسات اجتماعية. وأحسب أنّ هذا النظام مناسب للتنظيم الاجتماعي لمجتمع متقدّم تكنولوجياً، مجتمع لا يجبر الناس فيه على أن يكونوا أدوات أو تروس آلات.

لقد انتفت الضرورات الاجتماعية التي تقتضي أن يعامل الإنسان كعنصر آلي في عملية الإنتاج. ويمكن التغلب على هذا الموضوع، بل يجب التغلب عليه، في ظلّ مجتمع حرّ، يسمح بحرية التنظيم التي يمكن من خلالها لنزعة الخلاقة، التي أراها متجذّرة في الطبيعة البشرية، أن تظهر بالشكل الذي تراه مناسباً.

ومجدّداً، كما قال السيّد فوكو، لا أستطيع أن أتصوّر كيف أنّ لبعض الناس أن يغفلوا عن الاهتمام بهكذا مسألة.

[يضحك فوكو].

إلدرز: هل تؤمن، سيّد فوكو، بإمكانية إطلاق صفة «الديموقراطية» على مجتمعاتنا، بعد أن سمعت ما قاله السيّد تشومسكي؟

فوكو: كلاً. لا أعتقد مطلقاً أنّ مجتمعنا ديموقراطي [ضاحكاً].

إذا اعتبرنا أنّ الديمقراطية هي الممارسة الفعلية للسلطة من قبل شعب غير مجزأ، وغير منظم تراتبياً في طبقات، فمن الواضح تماماً أنّنا بعيدون كلّ البعد عن ذلك. كما أنّه من الواضح تماماً أنّنا نعيش في ظلّ نظام ديكتاتورية طبقة، أو سلطة طبقة تفرض نفسها بالعنف، حتّى عندما تكون وسائل هذا العنف مؤسسية ودستورية، وذلك لدرجة لا تعود معها مسألة الديمقراطية مطروحة.

حسنًا، عندما سألتني عن سبب اهتمامي بالسياسة، رفضت الإجابة عن سؤالك، إذ بدا لي هذا الاهتمام أمراً بديهياً. ولكن لعلّك كنت تقصد بسؤالك: كيف أهتم بالسياسة؟

لو طرحت عليّ هذا السؤال، وهذا ما فعلته بلحظ ما، فإنّني سأقول لك إنّني لست ذا باع طويل فيه مقارنةً بالسيّد تشومسكي، أي إنّني أعترف بأنّني غير قادر على اقتراح نموذج اشتغال اجتماعي مثالي لمجتمعنا العلمي أو التقني.

وعلى العكس، أرى أنه يجدر بنا، وقبل أي شيء آخر، أن نعيّن ونبرز علاقات السلطة السياسيّة التي تراقب الجسم الاجتماعيّ راهناً، والتي تضغط عليه أو تكبته، حتّى عندما تكون هذه العلاقات غير ظاهرة للعيان.

ما أريد قوله هو الآتي: جرت العادة، في المجتمع الأوروبيّ على الأقل، أن تعتبر السلطة متمركزةً في يديّ الحكومة، وأن تمارس بفضل عدد من المؤسسات من مثل الإدارة، وقوى الأمن، والجيش، وجهاز الدولة، إلى غير ذلك. ومن المعلوم أنّ كلّ هذه المؤسسات مقامة من أجل صياغة عدد من القرارات المتخذة باسم الأمة أو الدولة، ومن أجل إنفاذها، ومعاقبة من لا يعمل بها. لكنني أعتقد أنّ السلطة السياسيّة تمارس أيضاً، بوساطة عدد من المؤسسات التي تبدو وكأنّها عديمة العلاقة بالسلطة السياسيّة، أي تبدو وكأنّها مستقلة كلياً عن تلك السلطة، فيما هي ليست كذلك في الواقع.

يختبر الناس هذا الأمر في العائلة، وفي الجامعة، بل في كلّ النظام الدراسيّ المقام، ظاهراً، من أجل نشر المعرفة، وواقعاً من أجل الحفاظ على بقاء طبقة اجتماعيّة معيّنة في السلطة، وإبعاد الوسائل السلطويّة عن أيّ طبقة أخرى.

وكذلك تساعد المؤسسات العلميّة، والبحثيّة، وتلك التي تعنى بالرعاية، كالطبّ مثلاً، على الإمساك بزمام السلطة. وهذا بديهيّ بدرجة فاضحة في بعض حالات الطبّ النفسيّ.

يبدو لي أنّ المهمّة السياسيّة الحقيقيّة، في مجتمع مثل مجتمعنا، تكمن في نقد عمل المؤسسات التي تبدو حياديّة ومستقلّة، نقدها وفضحها لكشف العنف السياسيّ - الذي كان يمارس بصورة غامضة - ولكفاح هذا العنف إيّاه.

أعتقد أنّ هذا النقد وهذا الكفاح ضروريّان جدّاً لأسباب مختلفة. بدايةً، لأنّ السلطة السياسيّة تضرب في العمق أكثر ممّا قد يتوقّعه البعض، فهي تمتلك مواقع ونقاط ارتكاز خفيّة. أمّا مقاومتها الحقيقيّة وصلابتها الحقيقيّة فتكمنان حيث لا يتوقع أحد. لا يكفي القول بأنّ ثمة خلف الحكومة وخلف جهاز الدولة طبقة مهيمنة، بل ينبغي تحديد زخم نشاط [هذه الطبقة]، كما المواضع، والأشكال التي تمارس بها، وفيها، تلك الطبقة سيطرتها. هذه السيطرة ليست تعبيراً عن الاستقلال الاقتصاديّ، بمفردات سياسيّة، بل هي وسيلة هذا الاستقلال. ومعنى آخر، هي الشرط الذي يجعل السيطرة ممكنةً، والإطاحة بالأولى، إنّما يتمّ

بالتمييز الواضح والشامل للثانية. وإذا لم نجح في التعرف إلى نقاط ارتكاز سلطة الطبقة، نغامر بأن نسمح لها بالاستمرار، وأن نراها تعيد تكوين نفسها، حتى بعد عملية ثورية موهومة.

تشومسكي: نعم، أنا أوافق على ذلك تمامًا، لا في الإطار النظري فحسب، بل حتى في الإطار العملي. إذ ثمة مهمتان فكريتان، إحداهما، وهي التي كنت أناقش سابقًا، وهي محاولة خلق رؤية لمجتمع مستقبلي عادل، أي خلق، إذا شئت، نظرية اجتماعية إنسانية، مبنية، إذا أمكن، على تصوّر صارم وإنساني لمفهوم جوهر الإنسان أو الطبيعة البشرية. هذه إحدى المهمتين.

أما المهمة الأخرى فتكمن في فهم طبيعة القوة، والاضطهاد، والإرهاب، والدمار، في مجتمعنا نحن، فهمًا واضحًا. وهذا يتضمن، بكل تأكيد، المؤسسات التي ذكّرت، إضافة إلى المؤسسات المركزية في أي مجتمع صناعي، ولا سيما المؤسسات الاقتصادية والتجارية والمالية، خصوصًا في الفترة القادمة، والشركات المتعددة الجنسيات، وبعضها قريب من هذه الليلة [أي فيليبس وإيندهوفن].

هذه هي مؤسسات الاضطهاد والإكراه والحكم المستبدّة الرئيسية التي تظهر. معظهر المحايد، على الرغم من كل ما نقول. وبالتالي، نحن رهن ديموقراطية السوق، وهذا ما يجب أن نفهمه بدقة بلحاظ قوتهم المستبدّة، ومن ضمنها الشكل المحدّد من السيطرة المستبدّة الذي ينبجم عن السيطرة على قوى السوق في مجتمع لامساواتي.

لا يجدر بنا، بالطبع، أن نفهم هذه الوقائع فحسب، بل يجب علينا مجابهتها. في الواقع، في ما يخصّ اشتغال الفرد بالسياسة، حيث يستهلك الفرد معظم طاقاته وجهوده، أجد أنّ الاشتغال يجب أن ينصبّ في هذا المجال. لا أريد أن أجعل من نفسي محورًا لهذا الموضوع، ولكن من المؤكّد أنّ جهودي تنصبّ هناك، وأعتقد أن جهود الجميع تنصبّ فيه كذلك.

لكن مع ذلك، لا أزال أظنّ أنّه من المؤسف أن نستبعد، وبشكل كليّ، المهام الفلسفية المجردة إلى حدّ ما فيما يخصّ محاولة رسم روابط بين مفهوم الطبيعة البشرية، التي تعطي رؤية كاملة للحرية، والكرامة، والخلاقيّة، وغيرها من الخصائص البشرية الرئيسية، وبين مفهوم اجتماعي بنويّ ما، إذ يمكن من خلال استيعاب هذه الخصائص تحقيق حياة بشرية

ذات معنى.

في الواقع، إذا كنا نفكر حقاً بتحوّل اجتماعي أو بثورة اجتماعية، وعلى الرغم من أنّه من غير المنطقي أن نحاول رسم تفاصيل هدفنا المنشود، لكن علينا بالحد الأدنى أن نملك تصوّرًا أوليًا عن الوجهة التي نسير باتجاهها، وقد تخبرنا مثل هذه النظرية بذلك.

فوكو: أجل، ولكن ألا يوجد هنا خطر ما؟ فإذا قلت إنه ثمة طبيعة بشرية ما، وإنّ هذه الطبيعة لم تحظ في المجتمع الراهن بالحقوق والإمكانات التي تسمح لها بالتحقق، هذا ما قلته، على ما أعتقد.

تشومسكي: نعم.

فوكو: فإذا قبلنا بذلك، ألسنا نغامر بتعريف هذه الطبيعة البشرية – التي هي في الوقت نفسه مثالية وواقعية – بمصطلحات مستعارة من مجتمعا، وحضارتنا، وثقافتنا؟

سأخذ مثلاً تبسيطياً إلى حدّ ما. كانت اشتراكية أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ترى أنّ الإنسان في المجتمعات الرأسمالية لم يكن يتلقّى إمكانيات النموّ والتحقّق كلّها، وأنّ الطبيعة البشرية كانت فعلياً مستلبةً في النظام الرأسمالي، وكانت الاشتراكية تحلم بطبيعة بشرية متحرّرة.

فسأني نموذج كانت تستعمله الاشتراكية، لفهم الطبيعة البشرية وتعميمها، وتصويرها، وتحقيقها؟ ذلك النموذج، كان، في الواقع، النموذج البورجوازيّ.

كانت الاشتراكية تعتبر أنّ المجتمع المستلب هو المجتمع الذي يعطي مجالاً، مثلاً، لجنسانية النموذج البورجوازيّ، ولأسرة بورجوازية، ولجمال من مثل الطبقة البورجوازية. وهذا حقيقيّ فعلاً، فهذا ما حدث في الاتحاد السوفياتي وفي الديمقراطيات الشعبية، إذ أعيد تكوين مجتمع مستنسخ عن المجتمع البورجوازيّ للقرن التاسع عشر. فعولمة النموذج البورجوازيّ كان الطوبى التي ألهمت تكوين المجتمع السوفياتي.

والنتيجة، هي أنّكم أدر كنتم أنتم، كذلك، كم يصعب تعريف الطبيعة البشرية. هل في ذلك غير خطر جرّنا إلى الخطأ؟ كان ماو زيدونغ Mao Zedong يتحدث عن الطبيعة البشرية البورجوازية، والطبيعة البشرية البروليتارية، وكان يرى أنّهما لا تعبّران عن الشيء نفسه.

تشومسكي: حسنًا، كما ترى، أعتقد أننا نواجه، في المجال الفكري للعمل السياسي، وهو مجال محاولة بناء رؤية مجتمع عادل وحرّ على أساس بعض المفاهيم من مثل الطبيعة البشرية، المشكلة ذاتها التي نواجهها في العمل السياسي المباشر، وهي أنّ ما يجري على أرض الواقع يدفعنا إلى القيام بعمل ما، لأنّ المشاكل كبيرة جدًا، على الرغم من معرفتنا بأنّ كلّ ما نقوم به مبنيّ على أساس فهم جزئيّ جدًا للحقائق الاجتماعية، وللحقائق الإنسانية في هذا الحالة.

على سبيل المثال، ولأعطي غودجًا ملموسًا، تنصّب كثير من نشاطاتي على مسألة حرب فيتنام، كما أنّي أصرف جزءًا من طاقاتي على مسائل من مثل العصيان المدنيّ. والعصيان المدنيّ في الولايات المتحدة هو إجراء ينفذ على الرغم من عدم وضوح النتائج التي قد يؤدي إليها. فهو، على سبيل المثال، يهدّد النظام الاجتماعيّ، كما يحتاج البعض، بطرق قد تؤدي إلى ظهور الفاشية التي سيكون ظهورها أمرًا سيّئًا بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأميركية، وفيتنام، ولهولندا، ولكلّ دولة أخرى.

حسنًا، إذا كانت قوّة عظمى كالولايات المتحدة لتصبح فاشية حقًا، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى ظهور كثير من المشاكل، وهذه إحدى مخاطر القيام بذلك العمل الملموس.

ومن ناحية أخرى ثمة خطر كبير في عدم القيام بهذا الفعل، إذ إن لم تفعله فإنّ الولايات المتحدة ستمزّق بقوّتها المجتمع الهندو - صينيّ. وفي مواجهة هذه الشكوك على المرء أن يحدّد وجهة عمله.

والأمر نفسه ينطبق على المجال الفكريّ، حيث تواجه المرء شكوك لها حقّانّة الطرح. ففهمنا للطبيعة البشريّة محدود بكلّ تأكيد. فهو بجزء منه مؤقلم مع المجتمع، ومقيّد بمثالب شخصيّتنا، وحدود الحضارة الفكرية التي نعيش فيها. وإنّه، في الوقت نفسه، من الأهميّة بمكان أن نعرف، إن كنّا نأمل في تحقيق بعض من الأهداف المحتملة، الأهداف المستحيل تحقيقها. فعليّنا أن نكون جريئين بما يكفي للتفكير، ولخلق نظريّات اجتماعيّة على أساس معرفتنا الجزئيّة، في حين نبقي منفّحين كلّ انفتاح على إمكانيّة، بل في واقع الأمر على أرجحيّة، أنّنا ما زلنا بعيدين كلّ البعد عن الهدف المنشود، على الأقلّ في بعض الوجوه.

إلدرز: قد يكون أمرًا محتملًا أن نحفر بشكل أعمق في إشكالية الاستراتيجية. أظنّ أنّ ما نسمّيه العصيان المدنيّ هو نفسه ما نسمّيه الإجراءات اللابرلمانيّة؟

تشومسكي: لا، أعتقد أن الأمر يتجاوز ذلك.

تتضمن الإجراءات اللابرمائية، مثلاً، مظاهرة قانونية حاشدة، أما العصيان المدني فهو أضيق من الإجراءات اللابرمائية كلها، إذ هو يعني المواجهة المباشرة لكل ما تسميه الدولة، زوراً برأيي، قانوناً.

إلدرز: إذاً، في حالة هولندا، مثلاً، كان هناك ما هو أشبه بالاستفتاء الشعبي. وكان الفرد ملزماً بالإجابة عن أسئلة مكتوبة في استمارات رسمية. فهل تسمي رفض الإجابة عن الأسئلة المطروحة عصياناً مدنياً؟

تشومسكي: حسناً. أظن أنه علينا أن نكون حذرين بعض الشيء، لأن الفرد، وهنا أحيلك إلى النقطة الشديدة الأهمية التي طرحها السيد فوكو، وهي أن الفرد غير ملزم بالضرورة بأن يسمح للدولة بتحديد ما هو قانوني. للدولة، بالطبع، القدرة على فرض بعض المفاهيم التي تعتبرها هي قانونية، إلا أن القوة لا تؤدي إلى العدالة، ولا حتى إلى الاستقامة. لذا قد ترى الدولة في أمر ما عصياناً مدنياً، وقد تكون مخطئة بتصنيفها هذا.

مثلاً، تصنف الولايات المتحدة إخراج قطار ذخيرة متوجّه إلى فيتنام عن سكّته ضمن إطار العصيان المدني، وهي مخطئة في ذلك، لأن هذا الأمر قانوني، وصحيح، ويجب القيام به. إن كبح الأفعال الجرمية التي تقوم بها الدولة صائب صوابية مخالفتك قانون السير لأجل منع حصول جريمة ما.

فإذا توقفت عند إشارة حمراء، ثم عبرت، والإشارة لا تزال حمراء، لكي، فلنقل، أ منع رجلاً من إطلاق نار على جماعة من الناس، لا بعد فعلي هذا مخالفاً للقانون، بل هو فعل صائب ومناسب، ولن يحكم أي قاضٍ عاقل بخلاف ذلك. لن يُجرمني أي قاضٍ عاقل.

وكثير مما تعتبره الدولة عصياناً مدنياً هو في الواقع غير ذلك، هو في الواقع سلوك إلزامي قانوني، مخالف لأوامر الدولة التي قد تكون، أو لا تكون، أوامر قانونية.

لذا، يجب، على ما أظن، أن لا نطلق مصطلح «غير قانوني» جزافاً.

فوكو: أجل، ولكنني أرغب بطرح سؤال عليكم. عندما تقومون بفعل غير شرعي في الولايات المتحدة، فهل تبررونه من منطلق عدالة مثالية، أو شرعية أسمى، أو ضرورة صراع الطبقات؟ هذه الأسئلة أساسية، في اللحظة التاريخية الراهنة، بالنسبة إلى البروليتاريا في

صراعها ضدّ الطبقة المسيطرة؟

تشومسكي: هنا أودّ أن آخذ بحكم المحكمة الأميركيّة العليا في مثل هذه الظروف، وهو على الأرجح رأي تبنّاه باقي المحاكم، وهو أن تحاول حلّ المشكلة على أضيّق أرضية ممكنة. إنّه لمن الصواب، في كثير من الأحيان، أن تقف في وجه المؤسسة القانونيّة في مجتمع ما، بهدف توجيه صفعه إلى مصادر السلطة والاضطهاد في ذلك المجتمع.

لكنّ القوانين الموجودة تمثّل، إلى حدّ بعيد، قيمًا إنسانيّة محدّدة، وهي قيم جيّدة. تتيح القوانين الموجودة، إذا ما فسّرت بشكل سليم، كثيرًا ممّا تأمرك الدولة بالآ تفعله. وإنّي أرى أنّه من المهمّ استغلال هذه المساحات في القانون، والتي وضعت على أساس سليم، للهجوم مباشرة على جوانب من القانون تعطي شرعيّة لبعض أنظمة السلطة.

فوكو: لكن ماذا لو اقترفت عملاً غير شرعيّ فعلاً؟

تشومسكي: ما أراه أنا غير قانونيّ، ليس ما تراه الدولة فحسب؟

فوكو: لا. لا. ما تعتبره الدولة [...] .

تشومسكي: ما تراه الدولة غير قانونيّ [...] .

فوكو: تعتبره الدولة غير شرعيّ.

تشومسكي: أجل.

فوكو: هل نؤمن بذلك بتأثير من العدالة المثاليّة؟ أو لأنّ الصراع الطبقيّ يفرض ذلك؟ هل تستند إلى عدالة مثاليّة؟ هذا هو سؤال.

تشومسكي: مجدّدًا، في كثير من الأحيان، حين أقوم بعمل اعتبره الدولة مخالفًا للقانون، أعتبره أنا أمرًا قانونيًّا. أي إنّي أرى أنّ الدولة هي المجرمة. لكنّ هذا لا ينطبق على الحالات كلّها. ولأكون واضحًا في طرح هذه الفكرة، سأنتقل من مثال صراع الطبقات إلى صراع الإمبرياليّة، حيث الوضع أوضح، وأسهل بعض الشيء.

خذ القانون الدوليّ، مثلاً، هو، كما نعرف، أداة ضعيفة للغاية، إلّا أنّها تحمل مبادئ في غاية الأهميّة. والقانون الدوليّ في كثير من وجوهه أداة بيد القويّ. فهو بيد الدول وممثليها،

إذ إبان تطويره، لم يسمح لجماهير الفلاحين بالمشاركة.

تعكس بنية القانون الدولي هذا الواقع، إذ يسمح القانون الدولي بفرض تدخلات قسرية على نطاق جدّ واسع لدعم بُنى القوى الموجودة التي تعرّف عن نفسها باسم «الدولة»، وذلك في وجه مصالح فئات كبيرة من الشعوب ممن كانوا معارضين لدولهم.

إذا، هذه شائبة أساسية في القانون الدولي، وأنا أظنّ أنّه من المبرّر أن يعارض شخص ما هذا الجانب منه باعتباره غير ذي شرعية، إذ شرعيته مماثلة للشرعية المقدسة المعطاة للملوك. إنّه، ببساطة، أداة بيد القويّ للحفاظ على قوّته.

ليس القانون الدوليّ كلّّه، في الواقع، على هذه الشاكلة. ففي القانون الدوليّ، حقيقةً، عناصر أخرى مفيدة. ومثال ذلك ما يتضمّنه هذا القانون من مبادئ نومبرج وميثاق الأمم المتحدة، التي تسمح، بل، في الواقع، وبحسب ما أعتقد، تلزم المواطن على أن يقف في وجه دولته بطرق تعتبرها الدولة، زورًا، جرميّة. إلّا أنّه رغم ذلك يتصرّف بشكل قانوني، لأن القانون الدوليّ يمنع التهديد أو استخدام العنف في الشؤون الدولية، إلّا في حالات محدّدة جدًّا، وحرب فيتنام ليست واحدة منها. هذا يعني أنّه في حالة حرب فيتنام، التي تهمّني أكثر من أيّ شيء آخر، كان تصرّف الولايات المتحدة جرميًا. ومن حقّ الناس أن يمنعوا المجرمين من القتل. وعندما يعتبر المجرم أن عمله جرميًا لمجرّد أنك تحاول أن تمنعه من اقتراف جرم ما، فإنّ هذا لا يعني أنّ عمله غير قانونيّ فعلاً.

وأوضح مثال على ذلك هو قضية أوراق البنتاغون الأخيرة، والتي أظنّ أنّكم سمعتم عنها جميعًا.

لن أدخل في تفاصيل هذا الموضوع القانونيّة، وسأقول باقتضاب أنّ ما يحدث هو أنّ الدولة تحاول محاكمة أناس كشفوا جرائمها. هذه هي القضية كلّها.

وهذا أمر غير معقول طبعًا، يجب على كلّ منّا أن لا يعير أيّ اهتمام لهذا الهراء. بل زد على ذلك، أنّي أعتقد أنّ النظام القانونيّ الموجود حاليًّا يفسّر، بنفسه، سبب عدم معقوليّته. وإذا لم يكن كذلك، يتوجّب علينا، عندها، أن نقف نحن في وجهه.

فوكو: إذا، فإنّكم تنتقدون غلط اشتغال هذه العدالة باسم عدالة أكثر نقاءً.

وهنا تكمن مسألة مهمّة جدًّا. فصحيح أنّ مسألة «العدالة» تبرز في الصراعات الطبقيّة

كلّها [...] . أو لأكون أكثر دقة: تعدّ مسألة الصراع ضدّ عدالة الطبقة، أو قلّ ظلمها، جزءاً لا يتجزأ من الصراع الاجتماعيّ. فإقالة القضاة، وتغيير المحاكم، وإلغاء الإدانات ونتائجها الجزائية، وفتح السجون، يعدّ ذلك كلّ جزءاً من التحوّلات الاجتماعيّة. مجرد أن ترتدي طابعاً عنيفاً، ولو محدوداً. وفي عصرنا الراهن، في فرنسا تحديداً، يشكّل اشتغال العدالة وعمل الشرطة هدفاً لهجوم كثير ممّن نسّمهم «باليساريين»، ولكن إذا أدخلت العدالة في المعركة، تصبح وسيلةً من وسائل السلطة. لا نأمل بأن يأتي، أخيراً، يوم على هذا المجتمع، أو غيره من المجتمعات، يكافأ فيه الناس وفق جدارتهم، أو يعاقبون وفق أخطائهم. وبدل أن نتكلّم عن الصراع الاجتماعيّ بمصطلحات العدالة، ينبغي علينا أن نفهم العدالة بمصطلحات الصراع الطبقيّ.

تشمسكي: حسنًا، ولكنك تؤمن، بكلّ تأكيد، بأنّ دورك في الحرب هو دور عادل، بأنك تقاتل في حرب عادلة، تستحضر فيها مفهومًا من مجال آخر. وهذا برأيي أمر مهمّ. إذ لو ظننت أنّك تخوض حرباً غير عادلة لما اتّبع هذا النمط من البرهان.

أودّ أن أعيد صياغة ما قلته: يظهر لي أنّ الفرق ليس بين الشرعيّة والعدالة المثاليّة، بل بين الشرعيّة وعدالة أقوم.

أشاطرك الرأي. إنّنا عاجزون عن وضع نظام مثاليّ عادل. كما عاجزنا عن صياغة مجتمع مثاليّ في أذهاننا. إذ إنّنا لا نملك معرفةً كافيةً، كما أنّنا محدودون جدًّا، ومتحيّزون جدًّا، وغير ذلك الكثير. إلّا أنّه لدينا موقعيّة ما، وبالتالي يجب أن نتصرّف كأناس مسؤولين في هذه الموقعيّة التي نشغل، فيجب علينا أن نسعى إلى تشكيل مجتمع أفضل، ونظام أكثر عدلاً، ويجب علينا أن نسعى لتحقيق هذا التصرّف. بالطبع، لن يخلو هذا النظام «الأفضل» من عثرات، إلّا أنّنا إذا ما قارناه بالنظام الحاليّ، من دون أن نعتبره النظام «الأفضل»، يمكننا عندها أن نحاجج، على ما اعتقد، بالآتي:

ليس مفهوم القانون هو عينه مفهوم العدالة، إلّا أنّهما غير متباينين. فبقدر ما يحتوي القانون عدالةً أقوم، وهو ما يقصد به عند الحديث عن مفهوم «عدالة أفضل»، والذي يؤدّي إلى مجتمع أفضل، نحن ملزمون باتّباع القانون وإطاعته، وإجبار الدولة على الالتزام به، كما وإجبار الشركات الكبرى على الالتزام به، وإجبار الشرطة، كذلك، على الالتزام به، بالطبع إذا كنّا نمتلك القدرة على ذلك.

طبعًا، إذا لم يمثل النظام القانوني عدالة أفضل، بل كان يجسد تقنيات الاضطهاد التي نظمت ضمن أنظمة استبدادية فئوية، فيجب على الإنسان العاقل أن يعارض هذه الأنظمة وأن لا يأخذ بها، من حيث المبدأ على الأقل، إذ قد لا يعارضها فعليًا لسبب ما.

فوكو: أريد، ببساطة، أن أجيب عن جملتك الأولى، إذ قلت إنك إذا لم تعتبر الحركة التي تخوضها ضد قوى الأمن عادلة، فإنك لن تخوضها قط.

سأجيب بعبارات أستعيرها من سبينوزا! سأقول لك إن البروليتاريا لا تخوض المعركة ضد الطبقة الحاكمة لأنها تعتبر هذه المعركة عادلة.

خاضت البروليتاريا هذه المعركة، للمرة الأولى في التاريخ، لأنها كانت تريد أن تمسك بزمام الحكم، ولأنها تريد الإجهاز على سلطة الطبقة الحاكمة، لا لأنها تعتبر أن حربًا كهذه عادلة.

تشومسكي: إذًا، أنا لا أوافقك الرأي.

فوكو: تخاض المعارك عادةً بهدف تحقيق النصر فيها، لا لأنها عادلة.

تشومسكي: أنا، شخصيًا، لا أوافقك الرأي.

فلو كنت قادرًا على إقناع نفسي، مثلاً، بأن إمساك البروليتاريا بزمام السلطة سيؤدي إلى تحويلها إلى دولة عسكرية إرهابية، حيث تسحق الحريات، والكرامات، والعلاقات الإنسانية المبنية على الاحترام، عندها لن أريد للبروليتاريا أن تمسك بزمام الحكم. وإذا أراد أي شخص انتقال الحكم بهذه الطريقة، فذلك لأنه يظن في الواقع، مصيبًا كان أو مخطئًا، أن بعض القيم الإنسانية الرئيسية قابلة للتحقق عبر انتقال حكم كهذا.

فوكو: عندما تستلم البروليتاريا الحكم، يحتمل أن تمارس سلطتها ضد الطبقات التي انتصرت عليها للتو، سلطة عنيفة، وديكتاتورية، ودموية حتى.

لا أرى أن أحدًا يعارض ذلك. وإذا سألتني: ماذا لو مارست البروليتاريا هذه السلطة الدموية التعسفية والظالمة تجاه نفسها؟ عند ذلك سأجيبك بأن هذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا لم تكن البروليتاريا هي التي استولت فعليًا على الحكم، وإنما طبقة من خارج البروليتاريا، أو مجموعة من الناس من داخل البروليتاريا نفسها، كالبيروقراطية أو بقايا البورجوازية الصغيرة.

تشومسكي: حسنًا، أنا غير راضٍ تمامًا عن نظرية الثورة تلك لأسباب تاريخية وغير تاريخية عدّة. لكن إذا سلّمت بهارجلًا، فإنّ هذا لن يغيّر من حقيقة حكم هذه النظرية بصوابيّة استلام البروليتاريا زمام الحكم باعتماد أساليب العنف وإهراق الدماء بصورة غير عادلة، لادّعائها، زورًا، أنّ أفعالها تلك ستؤدي إلى مجتمع أقوم وأكثر عدلًا، حيث تزول الدولة، وتصبح البروليتاريا طبقةً كليّةً شاملةً، وما شاكل. ولولا هذا التبرير المستقبليّ، لكان مفهوم العنف والديكتاتورية الدموية عند البروليتاريا أمرًا غير عادل بكلّ تأكيد. وهذه قضية أخرى. إلّا أنّني أشكك كثيرًا في فكرة العنف والديكتاتورية الدموية البروليتارية، خصوصًا حين يعبر عنها أناس عيّنوا أنفسهم ممثّلين لحزب رائد، تَمَنّ تمكّننا خبرتنا التاريخية من المعرفة والتوقع مسبقًا بأنّهم سيكونون، ببساطة، الحكّام الجدد لهذا المجتمع.

فوكو: نعم، ولكنني لم أتكلّم عن سلطة للبروليتاريا التي يمكن أن تصبح غير عادلة بذاتها. أنت محقّ في قولك بأنّ ذلك قد يكون سهلًا جدًّا. أريد أن أقول إنّهُ يمكن لسلطة البروليتاريا، في حقبة ما، أن تتطلّب عنفًا، وحرّبا طويلةً ضدّ طبقة اجتماعيّة لم تتغلّب عليها بعد بصورة كليّة.

تشومسكي: أنا لا أعتبر أنّ ثمة حكم مطلق [...] فأنّا، مثلاً، لست معارضا للحرب بشكل مطلق. وأنا لا أحكم بأنّ استخدام العنف أمر خاطئ مطلقًا في الظروف والأوقات كلّها، على الرغم من أنّ استخدام العنف هو، في وجه من وجوهه، غير عادل. أعتقد أنّه على الفرد أن يقدّر العدالة النسبيّة.

لكن يمكن تبرير استخدام العنف والتسبّب بقدر من اللاعدالة على أساس الادّعاء والتقييس القائل - وهو أمر يجب أن يؤخذ، دائماً، بجديّة تامّة وبقدر كبير من التشكيكية - بأنّ ممارسة العنف هذه ترمي إلى تحقيق نتيجة أكثر عدلًا، وإن لم تكن على هذه الأرضيّة فهي، برأيي، غير أخلاقيّة البتّة.

فوكو: في ما يعود للهدف الذي تطرحه البروليتاريا لنفسها عندما تخوض الحرب الطبقيّة، لا أظنّ أنّه يكفي القول إنّ هذه الحرب هي بذاتها من أعظم أشكال العدالة. ما تريد البروليتاريا أن تفعله بطردها الطبقة التي تمسك بالحكم راهناً، هو بالضبط القضاء على سلطة الطبقة بصورة عامّة.

تشومسكي: حسنًا، هذا تفسير آخر.

فوكو: هذا هو التفسير نفسه، لكن بمصطلحات السلطة لا بمصطلحات العدالة.

تشومسكي: بل هو بمصطلحات العدالة بالفعل، لأنّ النهاية التي ستتحقق عادلة بحسب المفترض.

لن يجروا أيّ لينينيّ، أو غيره، على قول: «إنّنا، نحن البروليتاريا، نملك حقّ استلام السلطة، ومن ثمّ نرمي الآخرين في المحرقة». إذ لو كانت هذه تداعيات إمساك البروليتاريا بزمام الحكم، فهذا أمر غير جائز بالطبع.

الفكرة، وللأسباب نفسها التي قلّت إنّها تدفعني إلى التشكيك فيها، هي أن نَمّة فترة مبرّرة من العنف الديكتاتوريّ، بل حتّى العنف الدمويّ الديكتاتوريّ، لأنّ فيها حقّ للطبقة المضطّهدة، وهو هدف صائب يسعى الإنسان إلى تحقيقه، وبسبب هذا الهدف الأخير يمكن تبرير المشروع برمته. وسواء أكانت كذلك أم لا [أي الديكتاتورية الدموية] فهذا أمر آخر.

فوكو: سأكون نيتشويًا بعض الشيء. وبعبارة أخرى، يبدو لي أنّ فكرة العدالة هي بذاتها فكرة ابتدعت ووضعت في التداول في مختلف المجتمعات كأداة لسلطة سياسية واقتصادية ما، أو كسلاح في وجه هذه السلطة. ولكن، يبدو لي، على كلّ حال، أنّ مفهوم العدالة نفسه يشتغل داخل مجتمع طبقيّ كاحتجاج من قبل الطبقة المضطّهدة، وكتبرير من قبل المضطهدين.

تشومسكي: لا أوافقك الرأي في هذا.

فوكو: لا أعتقد أنّ ثمّ حاجة لاستعمال مفهوم العدالة هذا في مجتمع لا طبقيّ.

تشومسكي: أنا أخالفك تمامًا في هذه المسألة. أعتقد أنّ ثمّ نوع من الأساس المطلق، وإذا ضغطت عليّ كثيرًا سأقع في مأزق إذ يعصب عليّ تصويره [أي هذا الأساس المطلق]، كامن تمامًا في الخاصيّات الإنسانيّة الأساسيّة التي بني وفقها مفهوم العدالة.

لا يجب أن نكون متهورين في الحكم على أنظمتنا العدليّة الحاليّة بأنّها أنظمة اضطهاد ببساطة. وأنا لا أعتقد أنّها كذلك. أعتقد أنّها تجسّد أنظمة الاضطهاد الطبقيّ، وعناصر أخرى من الاضطهاد، لكنّها تلمّس، كذلك، المفاهيم الإنسانيّة القيّمة حقًا، من عدل،

ولياقة، وحب، ولطف، وتعاطف، وهي، باعتقادي، مفاهيم حقيقية.

كذلك اعتقد أننا في أي مجتمع مستقبلي، وهو لن يكون المجتمع الأمثل أبداً، سنشهد، مجدداً، هذه المفاهيم التي نأمل بأن تكون أقرب إلى احتواء مسألة الدفاع عن الحاجات الإنسانية الرئيسية، ومنها الحاجة إلى الوحدة والتعاضد، وغيرها، على الرغم من أنها، على الأرجح، ستعكس بعض وجوه اللامساواة، وبعض عناصر الاضطهاد الموجودة في مجتمعاتنا الحالية.

على كل حال، اعتقد أن ما تصفه يسري على وضع مختلف كل اختلاف.

فلنأخذ، مثلاً، مسألة الصراع الوطني. ففي مثل هذه الحالة ثمة مجتمعان، يحاول كل منهما القضاء على المجتمع الآخر. وفي مثل هذه الحالة لا تطرح مسألة العدالة، بل السؤال الوحيد الذي يطرح هو: إلى أي طرف تنتمي أنت؟ هل ستدافع عن مجتمعك أنت، وتقضي على المجتمع الآخر؟

ما أعنيه، إلى حد ما - مستخلصاً من مجموعة من المشاكل التاريخية - أن هذا ما واجهه الجنود الذين كانوا يقاتلون في الخنادق في الحرب العالمية الأولى. كانوا يقاتلون من غير سبب. كانوا يقاتلون لمجرد القضاء على بعضهم بعضاً، وفي مثل تلك الظروف لا سؤال حول العدالة يُطرح.

بالطبع كان ثمة أناس عاقلون، لكن أغلبهم كان قابلاً في السجن، ككارل ليبكنخت K. Liebknecht، مثلاً، ممن أشاروا إلى هذه المسألة وسجنوا لأجل ذلك، أو برنارد راسل B. Russell - إذا أردنا أن نأخذ مثلاً من الطرف الآخر. وبالتالي، كان ثمة أناس فهموا أن لا فائدة من تلك المجازر المتبادلة لإحقاق العدالة، وحاولوا أن يوقفوا تلك الحرب. واعتُبر هؤلاء مجانين، أو حمقى، أو مجرمين، وغير ذلك، إلا أنهم كانوا فعلياً هم العقلاء الوحيدين في تلك الفترة.

وفي مثل تلك الظروف التي وصفتها، حيث لا سؤال حول العدالة، بل مجرد سؤال حول هوية من سيربح هذا الصراع حتى الموت، اعتقد أن ردّة الفعل الإنسانية السليمة ستكون: «أن أوقفوا الحرب، لا تربحوها في كلتا الحالتين، بل أوقفوها». وبالطبع، لو قلت ذلك فسيزج بك في السجن، أو تقتل على الفور، أو يحدث لك شيء من هذا القبيل،

حالك حال كثير من العقلاء.

إلا أنني لا أظن أن هذا هو الوضع الأمثل في الشؤون الإنسانية، ولا أعتقد أن هذا هو الحال في الصراع الطبقي أو الثورة الاجتماعية، حيث يجب على المرء أن يقدم حجته وبرهانه، وإن لم يكن قادرًا على ذلك فحري به أن يخرج نفسه من دائرة الصراع. قدّم محاجة تثبت أن الثورة الاجتماعية التي تسعى إليها تهدف إلى إحقاق العدالة في نهاية المطاف، تهدف إلى تحقيق الحاجات الإنسانية الرئيسة، ولا تهدف إلى إيصال مجموعة أخرى إلى السلطة لأن هذه المجموعة إيّاها تريد ذلك.

فوكو: جيد، هل لا يزال لديّ وقت للإجابة؟

إلدرز: نعم.

فوكو: كم هو الوقت المتاح لي؟ لأنني [...].

إلدرز: دقيقتان.

[يضحك فوكو].

فوكو: حسنًا، وفي ذلك ظلم لي.

[يضحك الجميع].

تشومسكي: بكل تأكيد.

فوكو: لا، لكنني أريد أن آخذ وقتي في الإجابة. سأقول ببساطة إنه، في نهاية المطاف، عندما تطرح مسألة الطبيعة البشرية بعبارات نظرية، فإنها لا تثير خلافًا بيننا، إذ يتفهّم بعضنا بعضًا في ما يعود إلى هذه الأسئلة النظرية.

أما عندما ناقشنا مسألة الطبيعة البشرية والمشاكل السياسيّة ظهرت اختلافات بيننا. وبالعكس ما تفكّر به، لا تستطيع أن تمنعني من الاعتقاد بأن أفكارًا من مثل الطبيعة البشرية، والعدالة، وتحقيق الجوهر الإنساني، هي أفكار ومفاهيم تشكّلت داخل حضارتنا، داخل نموذجنا المعرفي، داخل فلسفتنا، وأنها، بالتالي، تشكل جزءًا من منظومتنا الطبقية. لا يستطيع أيّ منا، مهما كان ذلك مؤسفًا، أن يعتبر هذه الأفكار ملائمةً لوصف، أو تبرير، معركة عليها، في المبدأ، أن تطيح في أسس مجتمعنا ذاتها. وفي ذلك استقطاب لم أصل إلى

إيجاد مبرّر تاريخيّ له، هذه هي المسألة [...].

تشومسكي: أجل، وهي بيّنة.

إلدرز: سيّد فوكو، لو كنت مجبراً على وصف مجتمعنا الفعليّ. مصطلح باثولوجي، فأَي نوع من الجنون ستختار؟

فوكو: في مجتمعنا المعاصر؟

إلدرز: نعم.

فوكو: أريد أن أقول من أيّ مرض يعاني مجتمعنا أكثر؟

إلدرز: أجل.

فوكو: تعريف المرض والجنون وتصنيف المجانين أقيم بطريقة يتمّ معها نفي عدد من الناس من مجتمعنا، ولو عرّف مجتمعنا نفسه بأنّه مجنون، فسوف ينفي ذاته هو. يزعم مجتمعنا أنّه يقوم بذلك للإصلاح الداخليّ. ليس هنالك محافظون أكثر من أولئك الذين يقولون لك إنّ عالمنا الحديث مصاب بالقلق والفصام، إنّها طريقة حاذقة لنفي بعض الأشخاص، أو بعض السلوكيات.

لا أظنّ أنّه بالإمكان القول بجديّة، إلّا على سبيل التشبيه أو الاستعارة، إنّ مجتمعنا مصاب بالفصام أو هذيان العظمة، إلّا إذا جرّدنا هذه الكلمات من معناها المتداول في الطبّ النفسيّ.

لكن إذا طلبت منّي أن أكون متطرّفاً، فسأقول إنّ مجتمعنا مصاب بمرض شديد المفارقة، يثير الكثير من الفضول حقّاً، ولكنّنا لم نصل، بعد، إلى اكتشاف اسمه. هذا المرض العقليّ ذو عارض مثير للفضول بقوّة، وهو العارض نفسه الذي تسبّب بالمرض العقليّ.

إلدرز: ممتاز، أعتقد أنّه بإمكاننا أن نبدأ فوراً بالنقاش.

الجمهور: سيّد تشومسكي، أودّ أن أسألك سؤالاً واحداً. استخدمت في خلال نقاشك مصطلح بروليتاريا، فما الذي تعنيه بالبروليتاريا في مجتمع متقدّم تكنولوجيّاً، أعتقد أنّ هذا المصطلح ماركسيّ، وبالتالي، لا يمثّل الحالة الاجتماعية قيد النقاش.

تشومسكي: حسنًا، أعتقد أنك محقّ في ذلك، ولذلك ما برحت أتحدّث عن هذه المسألة قائلاً: إنّي مشكّك، وللغاية، بالفكرة بأسرها، لأنّي أظنّ أنّه إذا أردنا استخدام مفهوم البروليتاريا يجب أن نسبغ عليه تفسيراً جديداً يناسب الحالة الاجتماعية القائمة فعلاً. حتّى أنّي أُرغب بأن نلغي المصطلح بأسره، لأنّه مشبع بدلالات تاريخيّة معيّنة، وأن أفكر، بالمقابل، بالناس الذين يقومون بالعمل، اليديويّ أو الفكريّ، المنتج في المجتمع. أعتقد أنّ هؤلاء الناس يجب أن يكونوا في موقع القادر على تنظيم أوضاع عملهم وشروطه، وعلى تحديد أهداف العمل، والاستفادة التي يربونها منه، وبسبب الطبيعة البشريّة أعتقد أنّ هذا الأمر يشمل الجميع بقدر ما.

لأنّي أعتقد بأنّ أيّ إنسان غير مختلّ جسديّاً أو ذهنيّاً - وهنا مجدّداً يجب أن أختلف مع السيّد فوكو وأن أعلن اعتقادي بأنّ مفهوم المرض الذهنيّ يحمل على الأرجح خاصيّة شاملة أقلّه إلى مدى معيّن - ليس قادر، فحسب، على القيام بعمل منتج وخلاق - إذا أعطي الفرصة للقيام بذلك - بل وهو يصرّ على ذلك.

فأنا لم أر يوماً طفلاً لا يودّ أن يبيّن شيئاً ما من مكعبات اللعب، أو أن يتعلّم أمراً جديداً، أو أن يجرب مهمّة التالية. وأعتقد أنّ السبب الوحيد لكون البالغين غير ذلك هو أنّهم أرسلوا إلى مدارس وموسسات قمع مماثلة أخرجت منهم هذه النزعة.

وإذا كان الأمر كذلك يمكن للبروليتاريا، أو سمّها ما شئت، أن تكون شاملة، أي أن تشمل كلّ بنسب البشر المدفوعين، باعتقادي، بالحاجة الإنسانية الفطريّة إلى أن يكونوا أنفسهم، أي أن يكونوا خلاقين، أو استكشافيين، أو منكبتين على البحث.

الجمهور: لكن هل لي أن أقاطعك. فإذا استخدمت هذا التصنيف الذي يحمل معنى آخر في الماركسيّة [...].

تشومسكي: ولأجل ذلك قلت إنّ علينا، ربّما، أن نلغي هذا المصطلح [...].

الجمهور: أليس من الأفضل لك استخدام مصطلح آخر؟ وبهذه المناسبة أودّ أن أسأل سؤالاً آخر: من هي المجموعات التي ستفدّ ثورةً باعتقادك؟

تشومسكي: أجل، هذا سؤال آخر.

الجمهور: إنّهُ لمن سخرية القدر أنّ المفكرين اليافعين اليوم، الآتين من طبقات متوسّطة أو

راقية، يسمّون أنفسهم بروليتاريّين، ويقولون إنّه علينا أن ننضمّ إلى البروليتاريا. غير أنّي لا أرى أيّ بروليتاريّ ذوي وعي طبقيّ.

تشومسكي: أعتقد أنّ سؤالك واقعيّ ومحدّد، وهو سؤال عقلائيّ للغاية. ليس صحيحاً أنّه في مجتمعنا يقوم الناس جميعاً بعمل مفيد ومنتج، أو عمل يرضيهم على الأقلّ، ومن الواضح أنّ هذا الأمر بعيد كلّ البعد عن الصحة، أو أنّهم لو عملوا في ظلّ حرّية فسيكون عملهم منتجاً ومرضيّاً.

بل ثمة مجموعة كبيرة من الأشخاص العاملين في أنواع عمل أخرى، على سبيل العاملين في مجال إدارة الاستغلال، أو العاملين في مجال صناعة الاستهلاك الصناعيّ، أو العاملين في مجال صناعة الآليات الدمار والاضطهاد، أو الناس الذين لم يعطوا ببساطة أيّ مكان في ظلّ اقتصاد صناعيّ راكد، فكثير من الناس مبعدون عن إمكانية القيام بعمل منتج.

وأعتقد أنّ الثورة، إذا أحببت، يجب أن تكون باسم البشريّة كلّها، إلّا أنّ منفعيتها يجب أن يكونوا من فئة محدّدة من الناس ممّن ساهموا فعلاً في مجال العمل المنتج في المجتمع، أمّا هويّة هؤلاء فتختلف باختلاف المجتمعات. وهي تتضمّن في مجتمعنا، على ما أعتقد، العاملين في مجال الفكر. كما تتضمّن طائفة من الناس بدءاً بالعمالّ اليديويّين، فالعمالّ ذوي الخبرة، إلى المهندسين والعلماء، فئة كبيرة جدّاً من المحترفين، وأناس من العاملين في ما يسمّى بالمجال الخدماتيّ الذي يضمّ فعلاً الغالبية العظمى من الناس في الولايات المتّحدة على الأقلّ، وأعتقد أنّ الأمر نفسه ينطبق هنا، سيشكل هؤلاء الغالبية العظمى من السكّان في المستقبل.

لذا، أعتقد أنّ الطلاب الثوّار، إذا أردت، مصيبون جزئياً، أعني بذلك أنّ كينيّة تعريف الفئة المثقّفة لنفسها أمر مهمّ جدّاً في مجتمع معاصر، ومتقدّم صناعيّ. ومن المهمّ أن نسألهم إذا ما سيعرّفون عن أنفسهم كمدرّاء اجتماعيّين، أو تكنوقراط، أو خدّاماً لسلطة الدولة، أو سلطة القطاع الخاصّ، أو أنّهم، في المقابل، سيعرّفون عن أنفسهم على أنّهم جزء من القوة العاملة التي صادف أن قامت بعمل فكريّ.

وإذا اختاروا الخيار الثاني فبإمكانهم، بل عليهم، أن يضطلعوا بدور فاعل في تطوّر الثورة الاجتماعيّة، أمّا إذا اختاروا الأوّل فهم سينتمون بذلك إلى الطبقة المضطّهدة.

الجمهور: شكرًا جزيلًا لك.

تشومسكي: تفضل، أرجوك.

الجمهور: لقد صدمتني، سيد تشومسكي، بما قلته حول الحاجة الفكرية إلى خلق نماذج مجتمعية جديدة. فأحدى المشاكل التي نواجهها في تطبيق ذلك، في أثناء عملنا مع مجموعات من الطلبة هنا في أوترخت، هي أننا نرمي إلى الوصول إلى اتساق في القيم. وإحدى القيم التي ذكرتها، بشكل أو بآخر، هي الحاجة إلى لامر كزية السلطة. يجب على الناس أن يشاركون مباشرة في صناعة القرار.

هذه هي قيمة اللامر كزية والمشاركة. لكن، وعلى المقلب الآخر، نحن نعيش في مجتمع، يلج، أو يبدو كذلك، على صنع القرار على نطاق دولي. وعليه، لكي نحصل، مثلاً، على توزيع أكثر مساواة لجهة تحقيق العيش الكريم وغيره، قد يكون من الضروري أن نزيد من المركزية أكثر فأكثر. يجب أن نحل هذه المشاكل على مستوى رفيع. وهذه إحدى التناقضات التي وجدناها في صناعة نموذجك للمجتمع، ونودّ لو نسمع أفكارك حيال هذا الأمر.

لديّ إضافة صغيرة على السؤال - أو بالأحرى ملاحظة أودّ أن أبديها - وهي: كيف تستطيع، مع كل سلوكك الشجاع في مناهضة الحرب على فيتنام، أن تصمد في معهد مثل معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT المعروف، هنا، بكونه متعهداً مهماً في مجال البحوث العسكرية، وواحدًا من الصانعين والمنظرين لهذه الحرب.

تشومسكي: دعني أجيبك عن السؤال الثاني أولاً، على أمل ألا أنسى الأول. بل لا، سأجيب عن سؤالك الأول، ثم ذكرني بالثاني إذا نسيته.

أنا مع اللامر كزية عموماً، لكنني لا أريد أن أجعله مبدئاً مطلقاً، لكنّ السبب الذي يدفعني إلى تفضيل اللامر كزية، ولو أنه ثمة مجال واسع للتخمين هنا، هو أنني أتصور أنه في العموم، يعمل النظام ذو السلطة المركزية بفعالية لخدمة مصالح أقوى عناصره.

أما النظام اللامر كزيّ أو نظام حرّية التنظيم فسيواجه، بالطبع، مشكلة ما. وهي المشكلة التي طرحتها بالتحديد، مشكلة اللامساواة، فثمة مناطق أغنى من غيرها، وما إلى ذلك.

لكنني أظنّ أننا نشعر بمزيد من الأمان عندما نق - بما - أتمنى أن تكون - المشاعر الإنسانية الأساس، من تعاطف، وبحث عن العدالة، التي قد تظهر مع حرّية التنظيم.

أعتقد أننا سنكون أكثر أماناً إذا اعتمدنا على التقدم على أساس هذه الغرائز البشرية، من اعتمادنا التقدم على أساس مؤسسات السلطة المركزية التي باعتقادي، ستعمل بالتأكيد، لمصلحة أقوى مكوناتها.

هذا مختصر بسيط وعمّ جداً، ولا أريد أن أدعي أنه قاعدة تنطبق على الظروف كلّها، لكنني أظن أنه مبدأ فعال في كثير منها.

فعلى سبيل المثال، أنا أفضل ما يقدمه الليبراليون الديموقراطيون الاجتماعيون في الولايات المتحدة من مساعدات للأجنيين في شرق باكستان أكثر من نظام سلطة مركزية يعمل أساساً لخدمة الشركات المتعددة الجنسيات، وكما تعرف، أعتقد أن هذا الأمر ينطبق على مسائل كثيرة أخرى.

لكنني أعتقد أن هذا المبدأ يستحق، على الأقل، بعض التفكير.

أما بالنسبة إلى الفكرة التي كانت، ربما، مبطنّة في سؤالك - وهي فكرة يعبر عنها باستمرار - ومفادها بأن ثمة بعض الضرورات التقنية، وهي خاصية المجتمع المتقدم تكنولوجياً التي تستلزم مركزية في السلطة وفي صناعة القرار، كثير من الناس يقولون بذلك، بدءاً من روبرت ماكنامارا R. McNamara، وأنا لا أرى في مثل هذا الرأي سوى هراء، لم أرى يوماً حجّة تدعّمه.

يبدو لي أن التكنولوجيا المعاصرة، كتكنولوجيا معالجة البيانات أو تكنولوجيا الاتصالات وغيرها، تعطي، بالدقة، الانطباعات المناقضة. هي تجعلك تستحضر المعلومة والفهم المناسبين بسرعة، كما تجعلهما متاحين أمام الجميع. فلا يجب أن تبقى المعارف مركزة في أيدي مجموعات صغيرة من المدراء ليتحكموا بها وبصناعة القرار. إذاً، يمكن للتكنولوجيا، باعتقادي، أن تكون محررة، وهي تمتلك هذه الخاصية. لقد تحولت، كغيرها من الأشياء، كنظام العدل مثلاً، إلى أداة اضطهاد لأن السلطة، في الواقع، موزعة بشكل سيء. ولا أعتقد أن نُم أمر، سواء في التكنولوجيا المعاصرة أو في المجتمع التكنولوجي المعاصر، يؤدي بنا إلى البعد عن لامركزية السلطة، بل إن الواقع عكس ذلك.

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية، فثم شقين اثنين: يتعلّق الشق الأول بكيفية تحمّل معهد ماساتشوستس لي، والثاني حول كيفية تحمّل المعهد ماساتشوستس.

[يضحك الجميع].

حسنًا، بالنسبة إلى كَيْفِيَّةَ تَحْمَلِ معهد ماساتشوستس لي فأعتقد هنا، مجددًا، أنه على المرء أن لا يستغرق في الاختطاط، صحيح أن معهد ماساتشوستس هو معهد عظيم في مجال البحوث الحربيَّة، إلَّا أنه يجسِّد أيضًا قيمًا لبراليَّةٍ مهمَّةٍ للغاية، وهي باعتقادي، متجذِّرة في المجتمع الأميركيِّ لحسن حظِّ العالم. هي ليست متجذِّرة بالقدر الكافي لإنفاذ الفيتناميين، لكنَّها متجذِّرة بالقدر الكافي لمنع كوارث أعظم بكثير.

وأعتقد هنا أنه على المرء أن يكون منصفًا بعض الشيء. فثمة إرهاب، وثمة اعتداء إمبريالي، وثمة استقلال، وثمة عنصريَّة، وغير ذلك الكثير. لكن إلى جانب تلك الآفات ثمة قلق فعليٌّ على حقوق الفرد، يتجسِّد هذا القلق بأمور من مثل شرعة حقوق الإنسان، التي لا تشكِّل بأيِّ شكل من الأشكال مجرد تعبير عن الطبقة المضطَّهدة، بل هي تشكِّل، كذلك، تعبيرًا عن الحاجة إلى الدفاع عن الفرد في وجه سلطة الدولة.

تمتزج هذه الأمور كلَّها مع بعضها بعضًا، والأمر ليس على هذا القدر من البساطة، فما من جيِّد محض، أو سيِّء محض. وهذا التوازن بعينه هو الذي يجعل معهدًا يصنِّع أسلحة حرب قادرًا على تحمُّل، بل في الحقيقة تشجيع، شخص ينادي بالعصيان المدنيَّ ضدَّ الحرب.

أما بالنسبة إلى كَيْفِيَّةَ تَحْمَلِ معهد ماساتشوستس، فهنا مسألة أخرى، يحتاج بعض الناس بالقول بأنه على الراديكالي أن يناهض نفسه عن مؤسَّسات القمع، وهو منطق لم أفهمه قط. فمثل هذا المنطق كان سيودي بشخص مثل كارل ماركس لأن لا يدرس في مكان من مثل المتحف البريطاني الذي، إذا مثل أي شيء، فهو يمثِّل أكثر الإمبرياليَّات لؤمًا في العالم، حيث تُجمَع كلُّ الثروات التي غصبتها الإمبراطوريَّة من المستعمرات كافَّة.

لكنني أعتقد أن كارل ماركس كان محقًّا في دراسته هناك. كان محقًّا في استفادته من الموارد المتاحة، وواقفًا، من القيم البراليَّة للحضارة التي حاول التغلُّب عليها لمواجهة هذه الحضارة. وأعتقد أن الأمر ذاته ينطبق على هذه الحالة.

الجمهور: لكن ألا تخشى أن وجودك في معهد ماساتشوستس قد يريح ضمائرهم؟

تشومسكي: لا أعلم كيف يمكن لذلك أن يحدث. أعني، أعتقد أن وجودي في معهد ماساتشوستس يخدم جزئيًّا، ولا أعرف إلى أيِّ قدر، في زيادة الفعاليَّات الطلابيَّة في وجه

كثير مما يقوم به المعهد. أتمنى، على الأقل، أن يكون لوجودي مثل هذا التأثير.

إلدرز: هل تَمَّ سؤال آخر؟

الجمهور: أود أن أعود إلى مسألة المركزية. قلت إن التكنولوجيا لا تتعارض مع اللامركزية. لكن المشكلة هي هل أن التكنولوجيا تستطيع أن تنقد نفسها، أو تأثيراتها، وما إلى ذلك؟ ألا تعتقد أنه قد يكون من الضروري تأسيس منظمة مركزية تستطيع نقد تأثير التكنولوجيا على الكون بأسره؟ ولا أتصور كيف يمكن تحقيق ذلك في معهد تكنولوجيا صغير.

تشومسكي: ليس عندي أي مشكلة في التفاعل مع التنظيمات الفدرالية الحرة، وفي هذا السياق لا مشكلة في المركزية، والتفاعل، والاتصالات، والمحاججة، والجدل وغيرها، بل والنقد، أيضًا، إذا أردت. ما أتكلّم عنه هو إعطاء مركزية للقوة.

الجمهور: لكن القوة أمر ضروري بالطبع، مثلاً، لمنع بعض المعاهد التكنولوجية من تنفيذ أمور لا تخدم إلا الشركات نفسها.

تشومسكي: حسناً، ولكن ما أريد قوله هو الآتي: إذا كنّا مخيرين بين أن نثق بأن تتخذ سلطة مركزية القرار الصائب في هذا المجال، وبين أن نثق بالتنظيمات الحرة في المجتمعات اللبرالية لاتخاذها، فأنا أفضل الخيار الثاني. ذلك أن بإمكان هؤلاء أن يخدموا في تفعيل الغرائز الإنسانية المحترمة، أما نظام السلطة المركزية فهو يميل عادةً إلى تفعيل إحدى أسوأ الغرائز الإنسانية، وأعني بذلك الجشع للتدمير، ومراكمة القوة، والاستحواذ عليها، وتدمير الآخرين. هي غريزة تظهر فعلياً وتعمل في ظروف تاريخية معينة، وأعتقد أن ما نريده، هو خلق عالم تُقمع فيه هذه الغريزة، لتُستبدل بغرائز أخرى أفضل.

الجمهور: أتمنى أن تكون محقاً.

إلدرز: سيداتي سادتي، أعتقد أننا وصلنا إلى نهاية نقاشنا هذا.

أود أن أشكر السيد تشومسكي والسيد فوكو، أصالة عني ونيابة عن الجمهور هنا، وفي موطني، على هذا النقاش المعقّق في المسائل الفلسفية، والسياسية، والنظرية.

نحو فلسفة القيم الحضاريّة

مساهمة إسلاميّة^(١)

شفيق جرادي^(٢)

لقد تجاوز العقل الإصطلاحيّ، كما التحليليّ، في تحديده لمعنى الحضارة الفروقات البشريّة بين الأجناس، والأعراق، والألوان. حتّى أثمر ذلك تجاوزاً لأصناف الحضارات المعتمدة قديماً، وأخذ يفرّق بين الحضارة والحضارات. فالأصل في البناء الحضاريّ هو تراكم الجهد البشريّ والمعرفة البشريّة في سياق تاريخيّ متّظّم، يضيف على هذا الجهد هويّة خاصّة نابعة من القصدية الإرادية أو القصدية الطبعيّة عند أمة واحدة. وهذا ما يسمّى بالقيم التراكميّة التي تشغل بمفاعيل التاريخ والزمن. وبالتالي، يصبح التاريخ ملاكاً لفهم الحضارة. أمّا العقل الغربيّ فقد ميّز بين الحضارات وبين الحضارة بلحاظ المعايير التي وضعتها الحضارة الغربيّة. فظهرت ملاكات وقيم محدّدة لما هو حضاريّ، ممّا ليس بحضاريّ. فهل للحضارة مقاييس؟ وهل تمّ معايير تحكم على إنسان أو جماعة بالتحضّر؟ وما هي الغايات الحضاريّة الكبرى؟

المفردات المفتاحيّة: الحضارة؛ الحضارات؛ الأمم؛ الحداثة؛ روح الحداثة؛ التشوُّب؛ الاستخلاف؛ العولمة.

عندما يلفّ الوجوم وجه العالم، يقع الإنسان في عمق وجدانه فريسة القلق القاتل. حينها تسقط حضارات، وتتغيّر وجوه من قيم أم وشعوب لطالما كانت تتأرجح بين خيارات متناقضة في جوهرها.

يبحث المرء عن حقيقته، وينشد فهم هويّته وسلوكه ليضمن أفق الخلاص، وليرسم سبل

(١) بحث قدّم في مؤتمر الفلسفة العالميّة في اليوم العالميّ للفلسفة في ١١ أيلول، سبتمبر، من العام ٢٠١٠، طهران.

(٢) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

الوصول نحو شاطئ من الحقيقة أخشى ما يخشى فيها أن تكون سراباً ببقعة يحسبها الأمل، فلا يجد فيها إلا فراغاً وانهيائاً. كل شيء يؤول إلى التفكك، ويصير نحو وجه الموت القاتم. وأفزع ما في الأمر أن تصل حضارة الإنسان في بناءاته لتتأمرى سعة الأرض، وتستظل في سماء لا تغيب عنها الشمس. حضارة سلطانية تتحول في منعطفها التاريخي إلى امبراطورية القوة التي وصلت ذروة ما فوقها سنام.

عند هذا الواقع، تبرز الأسئلة حول معنى الحضارة، والأمة، والهوية. حول معنى القيم والذات، بل معنى الحياة والموت في تجربة اللذة المنتصرة والمرارة المنكوبة.

إنه السؤال، ولید الحياة المزوجة بالموت. المفتوح من الخصوصية على المطلق. إنه الأنا حينما تنقسم على ذاتها لتسأل من أنا؟

وفي غمرة الزهو تتحول عن ذاتها إلى وهم يعيد إليه كل الأشياء. ذلك أن انسلاب السؤال من حدود «أنا» جعل كل واقع، بل كل معنى، تجلّ له. والخيبة في فلسفة قيم الخيبة. حينما يكتشف سؤال «الأنا» ضياعه في سرابه المفترض. وأسوأ ما في الأمر أن تنقاد المعاني إلى خيال وهم «الأنا» السيادة المسورة بضعف الأمم والشعوب.

وأسوأ ما في الأمر أن تتحول قيم السيادة المزهوة ثقاً أسود في تجويف حياة الإنسان، يجذب إليه كل حقيقة وواقع، ليحيلهما أشياء لا تنجذب إلا نحو التدمير الذاتي. هنا، مع تعاظم منطق العسر، يشرع الأمل المكنون في أفق القيم، المتجاوز حدود اللحظة والوضعية المحدودة، ليقدم إرهابات نجا خارج حدود المألوف، وهنا يتولد صراع حقيقي بين قيم تدافع عن أصل وجودها، وأخرى استلب منها إرادة التدبر والتدبير باسم مقولات، وقيم، ومفاهيم، شاخت على الرغم من قوة سطوتها. وهنا يقف الإنسان في إنسانيته بين انقسام الأمل ونقيضه، واليأس ومتنافراته. ومن أبرز تداعيات هذا الصراع في مستواه المرتبط بالقيم الحضارية قابلياته على إنشاء تداول في الحوار والحضور.

من هنا، يمكن لنا فتح صفحة لهذه الجدلية، تقوم على دراسة موضوعة القيم بعدها الحضاري المرتكز على اتسافات فلسفية تربط بما لا انفصام له بين التجربة والواقع، من جهة، والمستوى النظري المتجاوز لسكونية المفاهيم التجريدية، من جهة أخرى.

الحضارة أمام إشكالياتها

لقد تجاوز العقل الاصطلاحي، كما التحليلي، في تحديده لمعنى الحضارة الوقوف عند الفروقات البشرية بين الأجناس، والأعراق، والألوان، حتى أثمر ذلك تجاوزاً لأصناف الحضارات المعتمدة قديماً. وأخذ يتجه نحو التفريق بين الحضارة والحضارات. فاعتبر أن

الحضارة - في مفهومها العام - هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية^(٣).

فالأصل في البناء الحضاري هو التراكم في الجهد البشري والمعرفة البشرية بمستوياتها المادية والمعنوية في سياق تاريخي منتظم، يجعل لهذا الجهد هويته الخاصة النابعة من القصدية الإرادية، أو القصدية الطبيعية عند أمة واحدة، أو مجموع من الأمم الداخلة في انسياب زمني، وقيم، وانتماءات محددة. وهذا ما يُسمى بالقيم التراكمية التي تشغل بمفاعيل التاريخ والزمن. والتاريخ شرط ضروري في فهم الحضارة، إذ من دون معرفة ماهية التاريخ يختل أي فهم لمعنى الحضارة.

وإذا ما كانت الحضارة في هويتها تحتاج إلى عقل حضاري متنسق ومنظم للسجية الحضارية، فإن فصل مكونات هذا العقل الحضاري عن تدولاته التاريخية فصل تعسفي في الحقيقة، من دون أن يعني هذا أن العقل الحضاري هو تاريخي محض، بل المقصود أن العقل الحضاري هو قيم متسامية، تفرع عن مثال أعلى، أو مثل عليا، تمثل قيم هذا العقل التأسيسية، في الوقت الذي هو فيه عقل يخبر الواقع في زمانياته وتاريخيته، لينمّل قيماً، وثقافة، وروى تشكل خصائص لون حضاري ما.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام أن الإنسان، والتاريخ، والقيم، والمعرفة هي وحدها التي تصنع حضارة معينة، إلا أننا نقصد أن هذه هي الأصول التأسيسية التي تصنع أي حضارة، في الوقت الذي نعتقد فيه أن لأمر أخرى تأثيراتها معها، من مثل البيئة الجغرافية وما تفرضه على الإنسان من قيم عند مسعى تكيفه من تأملات، وتكبات، وأعمال يقوم

(٣) حسين مؤنس، الحضارة (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٨)، الصفحة ١٢.

بها، فتدفع بشخصيته الجمعية نحو بناء من المؤهلات، والقدرات، والكفاءات، تستلزم ميولاً وقيماً خاصة.

وبناءً على هذا، فما من شعب إلا وله مستواه الحضاري. طرحت هذه النتيجة إشكالية أساس فرّق فيها العقل الغربي بين معني الحضارات وبين الحضارة حسب المعايير التي وضعتها العقلية الغربية، والتي أخرجت فيها التقسيم القديم من التداول، البدوية والحضرية، إلى اختراع ملاكات وقيم محدّدة لما هو حضاري، ممّا ليس بحضاري. الأمر الذي استوجب جملةً من الأسئلة.

فهل للحضارة مقاييس؟ هل نُمّ معايير نحكم بمقتضاها على إنسان، أو جماعة، بأنّه أو أنّها متحضّر أو متحضّرة؟ وأين تكمن الأولوية الحضارية، هل هي في مستوى القيم المعنوية؟ أم القيم المادّية؟ وما هي الغايات الحضارية الكبرى. هل هي:

- الأمان، بما يشمل الأمن على النفس، والمال، والأهل، والوطن، وكلّ ما يهمّ الفرد؟
- أو الاطمئنان، بما هو شعور داخليّ يميل نحو البعد عن الآلام والأخطار؟
- أو الكفاية، بما هي تلبية لمشاعر الإنسان بالاحتياج إلى أمور معيّنة أو طموحات خاصة.

وهل لتوسّع النفوذ والتأثير في الأمم والشعوب الأخرى مدخلية في حضارية هذه الأمة أو تلك، وأفضليتها على بقية الحضارات؟ ومن ثمّ يطرح السؤال الأكثر إشكالية: ما محور حضارية أيّ أمة، أو شعب، أو جنس؟

هل هو الدين، أو الأسطورة، أو الفنّ، أو الفلسفة؟ هل هو الاقتصاد، أم السياسة، أم الثقافة؟ أم أنّ محور حضارة ما يكمن في القيم التي تكوّن تلك الحضارة وتسندّها؟ ثمّ ما الشروط الموضوعية لنهضة حضارة ما؟ هل هي سهولة اللغة وقابليتها على الانتشار والتعلّم، أم أنّها الكتلة التاريخية القادرة على تمثيل روح الأمة، وبثّ الوعي الارتقائيّ في مسارها الحضاريّ؟

وأخيراً، هل يمكن للقيم الحضارية أن تشيخ؟ وهل هي تنتهي بفعل انتهاء حقبات من التاريخ؟ أم أنّ صلاة القيم الحضارية بالإنسان ألصق من صلته بالتاريخ؟ بحيث إنّها تمتلك القابلية على بثّ الفاعلية الدائمة والمتجدّدة، وعلى إعطاء التاريخ نفسه معنى يختلف عن

معناه القديم؟

ينبغي علينا قبل الدخول في بحث الموضوع ضمن المناخ العام لهذه الأسئلة أن نستبق النتائج، ونؤكد أنّ العقل الحضاريّ الغربيّ استطاع أن يتحكم بمسارات هذا النقاش. إذ استطاع أن ينطلق من القيم والثمار الحضارية الخاصة، ليضع ضوابط معيارية في نقاش أيّ مشروع أو بناء حضاريّ.

ولعلّ بؤرة المعنى الأكثر فاعليةً في هذا النقاش هو «الحدائثة» كمنعطف قسم التاريخ، بل والحضارات المعاصرة، إلى حدائثة وغير حدائثة، وإلى ما قبل الحدائثة، والحدائثة، وما بعد الحدائثة. وهو ما أدخل إلى حقل التداول مصطلح «الحضارة العالميّة» المبنية على الحدائثة بمقارباتها الثقافية التعدّدية، «وهكذا يكون تفاعل قوّة وثقافة الغرب مع قوّة وثقافة الحضارات غير الغربيّة محوراً مركزياً للسياسة في عالم ما بعد الحرب الباردة»^(٤).

هذه الثنائية بين القوّة بما هي قيمة القيم في أصل التكوّن السیاديّ للحضارة الواحدة في العالم، والثقافة بما هي الأرضيّة التي تحتضن بقيّة الحضارات - الأطراف - ضمن تأثيراتها الجاذبة لها إلى الحضارة السیاديّة الواحدة، هي الثمرة الأخيرة التي ابتدعها العقل الغربيّ لتأكيد سطوته، والتي استطاعت الحدائثة على الطريقة الأميركيّة أن تخذلها بخندق الدولة الأمّ، أو الدولة المركزيّة العالميّة الامتداد، التي اختزلت مصالح العالم بمصالحها الخاصّة، حتّى حوّلتها إلى قيم تتكيف معها الحضارات الفرعيّة، ولو عن غير وعي أو إرادة. وأرست مفهومًا جديدًا مفاده أنّه ينبغي للثقافة، وللقيم، وللقوّة، أن تتضافر مع الأطر والمؤسسات والنماذج الإرشاديّة لتأكيد محورية حضارة الدولة الواحدة في امتدادها العالميّ. وهكذا صارت الحضارة تعني اليوم الثقافة، والثقافة تشير إلى مجمل أسلوب الحياة المتشكل بلون الأحاديّة الحضاريّة، والحياة هي عبارة عن مجمل قيم، ومعايير، ومؤسسات، وطرائق تفكير، ينبغي أن تعمل الأجيال على إرسائها ليتشكل مطلق تاريخيّ حاكم، يقف السيّد السامي على رأس الهرم فيه، وتشكل مصالحه بنية قاعدة الهرم. أمّا الشكل المعبر عن ناظم هذه الحضارة الكونيّة، العالميّة الانتشار الثقافيّ والقيميّ، فهو الدولة، ذاك الشكل الذي تحوّل إلى مفهوم تأسيسيّ في كلّ ناظم على امتداد العالم. وتقع هذه الدولة على رأس المنظومة

(٤) صموئيل هانتنتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة ٢ (القاهرة: دار سطور، ١٩٩٩)، الصفحة ٤٨.

الحضارية الحداثوية التي يمثلها الغرب.

من هنا، تأتي سطوة الولايات المتحدة الأميركية باعتبارها «دولة العالم الكونية» التي ورثت الغرب بعد الحرب الكونية، ومثلت روح الحضارة السيّدة في العالم. وصار لا بدّ لكلّ تأسيس لمسار سياسيّ أو ثقافيّ، أو أنظومة قيمية حضارية، من أن يعتمد على الالتفاف حول الدولة المركز، والتي تمثّل حسب - صموئيل هانتنغتون S. Huntington - منعطف الحضارة الكونية. وهو منعطف يقع بين (١) مرحلة من حاكمية سابقة للغرب الأوروبي، و(٢) مرحلة يفترضها كحلّ لفساد واحتمال انتهاء موقعيّة الغرب الأميركيّ عبر عودة أميركا إلى حاضنة الثقافة والقيم الغربية الأوروبية، لينطلق المشروع الجديد، بتجديداته لكلّ قيمه السيادية الضابطة لكلّ الحضاريّ المتوزّع في الحضارات الكونية الخمس. وإذا كان المشروع العامّ لأطروحة صدام الحضارات *The Clash Of Civilizations* عند هانتنغتون

يتضمّن مفهوم الحضارات، [و]مسألة الحضارة الكونية، [و]العلاقة بين القوة والثقافة، [و]ميزان القوى المتغيّر بين الحضارات، [و]العودة إلى المحليّة والتأصيل في المجتمعات غير الغربية، [و]البنية السياسية للحضارات، [و]الصراعات التي تولّدها عالميّة الغرب، [و]العسكرية الإسلامية، [و]التوازن والاستجابات المنحازة للقوة الصينية، [و]أسباب حروب خطوط التقسيم الحضاريّ والعوامل المحركة لها، ومستقبل الغرب وحضارات العالم^(٥)؛

يكمن المشروع الخاصّ بهذه الأطروحة في افتراض أنّ تمّاهي القوة الأميركية بالثقافة الغربية الأوروبية وإيجاد توسّع عالميّ لقيم هذه القوة والثقافة كفيّلان بلملمة القواسم المشتركة بين الحضارات عبر رافعة التحديث، لا سيّما أنّ المشروع يسعى إلى إغراء تلك الحضارات بالمائز بين التغريب بما هو شأن سلبيّ لهذه الحضارات، والتحديث بما هو قيمة القيم المؤسسة لواقع أيّ معاصرة ومدنيّة، بل سعى لإبرازه كمعطىّ نهضويّ لعموم الحضارات، إذ

يؤدّي التحديث إلى الابتعاد عن التغريب، وانبعاث الثقافة المحليّة على نحوين: على المستوى الاجتماعيّ يعزّز التحديث القوة الاقتصادية والعسكرية والسياسية للمجتمع ككلّ، ويشجّع شعب ذلك المجتمع على الثقة بثقافته، وأن يصبح ميّالاً لتوكيدها. وعلى المستوى الفرديّ، يولّد التحديث

(٥) صدام الحضارات، مصدر سابق، الصفحة ٣٠.

مشاعر الاغتراب واللامعيارية، حيث تنفصم عرى التقاليد والعلاقات الاجتماعية، وتنشأ أزمة الهوية التي يقدم لها الدين حلاً^(٦).

وهذا ما يفسح للحضارات أن تعبر عن نفسها بما هي حضارات حداثة، تعمل على التوأمة بين قيمها التقليدية، والاتجاه الحداثوي الحاكم على هذا المسار التاريخي. والذي تقع فيه الدولة الكونية إذا ما تماهت مع ثقافتها الغربية الأوروبية موقع الضامن لعدم نشوب أي صراع حضاري متفجر.

وعليه، فالقيم قادرة على تجديد نفسها وقيمها ضمن شروط تاريخية دقيقة. كما أنه، وإن كانت كل كتلة من الشعوب الموحدة بقيمتها ومساراتها الحياتية هي حضارة ما، فإن الحضارة المركز هي واحدة فائدة لما عداها. وهذا وإن كل مفصل من مفصل البحث الحضاري، وإن ارتكز على فلسفة قيم خاصة، فإن للهوية موقعها المتميز في هذه الفلسفة القيمة الفاصلة بين مستقبل الهويات وماضيها. كما سيفضي إلى ضرورة أن يدرس هذا الغرب الأميركي نقطة البدء في معالجته، إن كانت تقوم على كيفية مواجهة ما ليس بغربي من حضارات وثقافات، أم أن البداية الطبيعية هي في قراءة نظام الثقافة والقيم الخاصة داخل كل دولة كبرى من بلدان الغرب الذي قرن ما بين الحضارة وموقع الدولة. ونأى بذلك، وبطريقة تعسفية، عن خصوصية محورية الإنسان في ما خص بؤرة المعنى لأي حضارة من الحضارات، فضلاً عن الحضارة الغربية، متجاوزاً عبر هذه الزحزة كل نقاش حول زمنية القيم الإنسانية، أو عدم زميتها المفضية إلى تحديد الرؤية، والمكون الأخلاقي، والبناء السياسي والفكري والديني لمسألة الحضارة. وهذا ما التفت إليه بعض فلاسفة الحضارة المعاصرين.

وقد اشتغل هذا المشروع على تقصّي ونفسي احتمالات معنى الحضارة الكونية الجديدة وميزتها، ليفترض أن الكلام حول القيم والأخلاق المشتركة ليست عاملاً جديداً بين أمم الحضارات وشعوبها. وبالتالي، هي ليست ملاك وجود الحضارة الكونية. ثم افترض أنه يمكن استخدام مصطلح الحضارة الكونية للإشارة إلى ما هو مشترك بين المجتمعات المتحضرة مثل المدن ومعرفة القراءة والكتابة، والذي يميزها عن المجتمعات البدائية، إلا

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٥.

أن هذا التفسير يقيّم ما هو حضاريّ ممّا ليس بحضاريّ، ولا يشرح خصوصيّة الكونيّة الجديدة. والافتراض الثالث هو أن يذهب المصطلح إلى ما يصدر عن الغرب من قيم ومبادئ تسمّى بثقافة دافوس، والذي يخرج عن المنتدى الاقتصاديّ العالميّ في دافوس، وهي بحقيقتها جملة من الأمور النخبويّة التي من غير المعلوم مدى تمثيلها لعميق الجذور الشعبيّة والإنسانيّة لدى الشعوب أو سياسات الحكومات. وقد يفترض بعض أن المصطلح الكونيّ يقوم على أساس أن انتشار أنماط الاستهلاك الغربيّة والثقافة الشعبيّة المتولّدة عنها سوف يؤدّي إلى حضارة عالميّة، أو لعلّ الإعلام العالميّ هو الأصل في مثل هذه الحضارة، أو لعلّ وجود ديسن عالميّ أو لغة عالميّة هي التي تهّيء مناخ الحضارة الكونيّة العالميّة، إلّا أنّ حقيقة الأمر - حسب هذه النقاش - أنه يعاد رصف اللغة ويعاد بناؤها لكي تتلاءم مع الهويّات وخطوط الحضارات، كما أنّ عالميّة الدين أقلّ حظاً من عالميّة اللغة، لا سيّما أن ما نشهده هو انبعاث لصحوات دينيّة متفرّقة ومتعدّدة.

إلا أن الأطروحة تخلص إلى القول بأنّ

مفهوم الحضارة العالميّة إنتاج مميّز للحضارة الغربيّة في نهاية القرن العشرين، فإنّ مفهوم الحضارة العالميّة يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافيّة الغربيّة على المجتمعات الأخرى، وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربيّة. العالميّة هي أيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربيّة^(٧).

وإنّما يكمن الطريق للوصول نحو هذه العالميّة في التحديث الذي هو، حسب أصحابه

عمليّة ثوريّة، تقارن فقط بالتحوّل من المجتمعات البدائيّة إلى المجتمعات المتحضّرة. وتختلف توجّهات الناس وقيمهم ومعارفهم وثقافتهم في المجتمع الحديث عنها في المجتمع التقليديّ. ولأنّ الحضارة الغربيّة كانت أوّل حضارة تقوم بالتحديث، فإنّها تعتبر القائدة في استحوادها على ثقافة التحديث^(٨).

فقد ورث الغرب حضارات الماضي، وأنشأ القانون، والدستور، وقيم التعدّدية التي منها تشكّلت فكرة الهيئات النيابيّة، وأشعلت روح الفردانيّة، وتراث الحقوق، والحريّات

(٧) صدام الحضارات، مصدر سابق، الصفحة ١٠٩.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.

الفردية. وهذه الأمور - حسب اعتقاد الأطروحة - جزء من ماهية الغرب التي أهلته لإنتاج التحديث. لذا، فمع توسع الغرب بدأ العالم ينعم بالحدثة.

إلا أن اللافت في هذا التحليل التوصيفي جنوحه نحو تسويغية أيديولوجية لفكر «الدولة الحضارة»، إذ يقلل من التأمل في بناءات ماهية الغرب نستكشف أن كل العناصر والقيم المساقة في الطرح تتجه إلى جعل المحورية الحضارية والسيادة السياسية تصب في الدولة الحضارة. وبالمناسبة، فإن نقاشاً ساخناً جرى حول واحد من أهم القيم الحداثوية، ألا وهو التعددية، وحينما استشعر منظرو السلطة الحضارية خطر هذه القيمة على قوة الدولة الحضارية (الولايات المتحدة الأميركية)، أخذوا يروجون لثقافة تحمل لغة في الداخل هي غيرها في الخارج. فالثقافة بما هي القوة اللينة بيد الغرب، والتي لا بد من أن تحقق مطامح القوة الكيانية القاهرة، صارت هي المحور في تحديد الصداقات والعداوات، وهذا ما يفتح الباب واسعاً أمام الهويات. لذا، فإن رفضاً لقيم التعددية صار ملموساً في الداخل، إذ

الثقافة الغربية تواجه تحديات من داخل المجتمعات الغربية. أحد هذه التحديات يجي، من المهاجرين الذين قدموا من حضارات أخرى، ويرفضون الاندماج، ويواصلون الالتزام بقيم، وعادات، وثقافات مجتمعاتهم الأصلية، والترويج لها [...] . وعندها يفشل الاستيعاب أو الاندماج، في مثل هذه الحالة، ستصبح الولايات المتحدة دولة متشققة أو مصدوعة، مع كل ما يستلزم ذلك من احتمالات الصراع والتفكك الداخلي^(٩).

من هنا، يرفض دعاة قيم التعددية القيم الداخلية في الوقت الذي يتحدثون عن ضرورة استمرار هذه القيم التعددية كتعبير عن دولة الحضارة العالمية التي تجمع حضارات العالم. إذ حينها لن تكون أميركا هي الولايات المتحدة، بل الأمم المتحدة. وهنا فضل منطق الدولة الأم على منطق القيم الحضارية الحداثوية. أما خارج بلاد الغرب فالدعوة هي لتعددية ثقافية وحضارية ودينية تشعل الهويات داخل بلدانها، وتدفع الكل نحو المركز.

وهذا ما استوجب ردّاً من منظرين غربيين من مثل ديتر سنغاس D. Senghaas وغيره، إذ إن هذا المنطق في الطرح يفرغ الحضارات من معناها، كما يفرغ الثقافة والقيم من أي مدلول وتأثير، لنكون على عتبات نهايات حضارية لا قار لها. وهو اقتضى توجيه دعوة

(٩) صدام الحضارات، مصدر سابق، الصفحتان ٤٩٢ و ٤٩٣.

غربية إلى إجراء نقد جدّي في المضمون القيمي والثقافي داخل الغرب، ليطلّ بعده على عالم حضارات خارجه.

كما أنّ الدعوة توجّهت إلى الحضارات غير الغربية أيضًا للبدء بمراجعة داخل حضاراتها، إذ، بحسب وجهة نظر ديتر سنغاس D. Senghaas في كتابه الصدام داخل الحضارات *The Clash within Civilizations*، إنّ المخاطر الحقيقية من تفجّر صراع كوني لا تكمن في العلاقات بين الغرب وغيره، بل إنّ السياقات الثقافية داخل كلّ حضارة هي أكثر قابليّة لتفجّر مثل هذه الصراعات. ثمّ لا تكمن مخاوف العالم الإسلامي في حربه مع الغرب الأميركي أو الغرب الأوروبي بالدرجة الأولى؛ فمخاوف حرب كونية إسلامية - هندوسية هي أكثر خطراً من تلك.

إلا أنّ اللافِت في هذه الفرضية أنّها تأتي في سياق البحث عن الكيفيات اللازمة لنشر الحداثة وإزالة الإشكاليات من أمامها، ذلك أنّها تعترف بالقيم الخاصة لكلّ حضارة، وتعتبر أنّ تمّ مستويان من صراعات القيم أو الثقافات.

المستوى الأوّل

يقوم داخل الحضارة نفسها في طريقها الذي تشقّه نحو التقدّم والتحديث. والذي لا بدّ من أن تشهد فيه صراعات حادّة بين ثقافات متباينة داخل المنظومة الحضارية الواحدة، أو صراعات بين البنى التقليدية للثقافة والتوجهات الحداثيّة داخل هذه الحضارة أو تلك. وهو يعتبر أنّ سرعة الغرب في تحقيق الحداثة، إنّما يعود إلى طبيعة قيمة الثقافية، وإلى مساره التاريخي الخاصّ، الذي أنتج مثل هذه الإنجازات الحداثيّة التي ما زال جديدها يتوالى إلى اليوم. لذا، فلا بدّ، أيضًا، من الاعتراف بقيم خاصّة داخل بقيّة الحضارات، من مثل القيم الآسيوية أو القيم الإسلامية.

المستوى الثاني

وهو الذي يقوم على الحوار ما بين ثقافات حضارات مختلفة والحضارة الغربية. من هنا، يقول ديتر سنغاس إنّ

الحضارات يجري تصويرها دائماً باعتبارها مناطق اجتماعيّة مستقلة، أو حتّى قوى فاعلة رئيسيّة في السياسة الدوليّة. الافتراضات الزاعمة أنّ الثقافة ممثّل جوهرًا ثابتًا هي التي تحدّد طابع الخطاب،

حتى في الحوار النقاسي المعني اليوم بالصراع بين الثقافات. وأن الافتراضات الزاعمة بجوهرية الثقافة هي السائدة دائماً وأبداً في الحوار الثقافي الدائر بشأن القيم الآسيوية والإسلامية، وكذا الغربية^(١٠).

وهذا ما بنى عليه جملة أمور منها:

١. إن الاختلافات التقليدية، حتى في الغرب، كانت قبل أي بدء بعملية تحديث، وأن الحداثة، وإن أتت في السياق التطوري للغرب نفسه، إلا أنها جاءت كعامل ضغط على بقية الحضارات.
٢. إن الصراعات داخل الثقافات التقليدية أو غيرها، يساهم في تطور الوعي بالذات.
٣. إن قيماً أساسية، للحداثة كالتعددية مثلاً، إنما جاءت كنتيجة للتسويات التي جرت في الغرب بين القوى المختلفة، بل إن التأكيد على الفردية إنما جاء لصالح اللوردات في مواجهة سلطة الحاكم الواحد.
٤. حققت أوروبا في مسارها الحدائي توسعاً استعماريّاً ترتّب عليه نشوء هياكل تابعة لها، وعليه، وقع العالم غير الأوروبي تحت ضغوط تحديثية من الخارج، وإن تباينت أزمته ودرجاتها^(١١). ولما وصل التحديث إلى الداخل تزايد حجم الضغط، واحتدم الجدل حول عمليات التحديث. والعامل الأكثر بروزاً في تسلسل الحداثة في داخل الحضارات هو ضعف المقاومة فيها.
٥. بناءً عليه، ينبغي أن يكون منطلق الحوار الثقافي الدولي هو عمليات الاختلاف والتباين التي تجري بالفعل داخل الثقافات التقليدية، وتشمل عملياً العالم كله^(١٢). لذا ليس لنا أن ندهش حينما نجد الدراسات الدولية حول الإطار القيمي للمجتمعات تؤكد أن التصدعات الثقافية هي داخل الحضارات، وداخل كل مجتمع على حدة، وليست بالضرورة في ما بين تلك الحضارات والمجتمعات^(١٣).

(١٠) ديتير سنغاس، الصدام داخل الحضارات، الطبعة ١ (القاهرة: دار العين للنشر، ٢٠٠٨)، الصفحة ١٥.

(١١) انظر، الصدام داخل الحضارات، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(١٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

٦. كلما توغلت عمليّات التحديث ازدادت حرارة الانتماءات التقليدية، وحمي وطيس النزاع بين الثقافة الواحدة وتعددية القيم الحياتية، ومآلات هذا الصراع إما التجديد أو الاستمرار بالمقاومة - حسب رأي صاحب الفرضية.

وهنا، على هامش هذه النقطة، لا بدّ من أن نذكر أنّ هذه التعددية تصبح مرضاً حسب المعايير الغربية حينما تتضارب مع حفظ مركزية الجنس والدولة الحضارية، والتي ليست إلا الدولة القومية المنتشرة استعمارياً.

٧. إنّ القيام بمثل هذا التحديث في الحقل الإسلامي يحتاج - حسب الفرضية - إلى إعادة قواعد الشريعة إلى مناخات انطلاقها، وقراءة النصّ قراءة تاريخية ألسنية، والتأكيد على أنّ ما نحن عليه ليس ما كانت عليه الشريعة في ابتداءاتها. لذا، فتجسير العلاقة بين الإسلام والغرب يتميّز بهذه الحركة الإصلاحية لفكره، لتكون حركة جذريّة تفرّق بين معنى الديمقراطية والشورى، وبين الشريعة والقانون. هذا فضلاً عن أنّ مشكلة التنمية تمنع، وعلى الرغم من التلاوين الثقافية المضافة كلّها، من القيام بتجسير العلاقة بين الإسلام والحداثة، في الوقت الذي ينبغي أن نلاحظ فيه أنّ القيم الآسيوية (من مثل إعلاء قيمة الأسرة، والجماعات، والتكوينات الجمعيّة، وكذا توفر الحسّ بالنظام والأخلاق العامّة، واحترام السلطة المرجعية لأشخاص بعينهم، أو المكانة الاجتماعية، أو السنّ، أو غير ذلك)، هذه القيم تبدو في ترابطها مع الاقتصاد الحديث والكفوء والمنافس دولياً تعبيراً عن غط مميّز للحداثة الآسيوية^(١٤).

ومن ثمّ يخلص سنغاس إلى ضرورة الاعتراف «بالتحدّي الفكريّ الذي يواجهنا، وهو نشوء فلسفة مبنية أو نابعة من المقارنة بين الثقافات»^(١٥).

ثمّ يرسم أولويّات هذا الحراك الفلسفيّ، إذ في الوقت

الذي يراودنا الأمل في إجراء حوار مثمر بين الثقافات، ومن ثمّ صوغ فلسفة سياسية واجتماعية مقارنة بين الثقافات، فإنّ هذا الأمل معقود على واقع أنّ جميع الثقافات تعاني اليوم المزيد من الصراع والاضطراب الداخليّ، أكثر ممّا عانت في الماضي. وأدى هذا إلى أنّها أصبحت أكثر تأملاً

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٧.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.

لذاتها، وليس بالإمكان الشروع في حوار منمر وحدائي بين الثقافات إلا في ظل هذه الشروط. ولن يكون فقط حواراً بين ثقافة وثقافة، بل بين القطاعات الثقافية في كل أنحاء العالم^(١٦).

هذا، وإن كنا هنا نوافق على مثل هذه الحوارية الداخلية للحضارات، إلا أن ما ينبغي الإلفات إليه، هو إيماننا بأنّ الأسئلة الإشكالية المركزية لا سيما تلك المتعلقة بقيم الجماعات، والسياسة، والحضارات، لم تعد إشكالات ينفصل فيها الخاصّ عن العام، أو الداخل عن الخارج، لذا ففي الوقت الذي نبحث فيه عن هذه الجدليات الثقافية. لا بدّ من أن نقدّم مشروعاً يبنّي على فلسفة قيم كونية يلحظ القيم بذاتها، من جهة، والقيم النابعة من إرث الكنوز الحضارية التي يأخذ فيها الدين موقعه الأكثر تأثيراً، من جهة ثانية، ثمّ القيم النابعة من التجربة الحية المعاشة في علاقة الحضارة بذاتها، أو غيرها من بقيّة الحضارات. واقتصار هذه المشاريع السابقة على الثقافات المتداولة في حركتها العملية، وحدها، لا يسجّل في الواقع إلا رأس الجبل من القيم المؤثرة في حياة المجتمعات والحضارات. كما أنّ جعل الهدف هو التحديث، تحديداً، فيه مصادرة لنتائج أي نقاش جدّي، بل فيه تحوّل لفلسفة الحضارة أو الثقافة إلى أيديولوجيا حضارة وثقافة تأتي من سياق غربيّ محدّد لخدمة مشروع الحضارة الكونية بصورتها المتمثلة بقوة التوسّع الاستعماريّ للولايات المتحدة الأميركية وسيطوته، والذي ظهر كيف أنّ موجهه يتمّ الحكم على القيم والحضارات والشعوب على ضوء إرساء مفادات جديدة لمعنى الهوية والأحكام المتعلقة بها، بحسب قرب تلك الهويات من «الدولة - الحضارة» أو بعدها عنها. وهنا سوف نقدّم واحدة من المساهمات المنطلقة من الانتماء الإسلاميّ لمعالجة فلسفة القيم البانية لأفق لقاء بين الحضارات ومكونات لمواطنة كونية.

قراءات إسلامية لموضوعة القيم والحداثة والحضارة

على الرغم من علمنا بأهمية المساهمات الأولى التي تلت انهيار الدولة العثمانية، وصعود سيادة الغرب في العالم الإسلاميّ وما أفرزته هذه المرحلة، وما تلاها من مرحلة ثقافة الإسلام الحركيّ التي مثلتها الأحزاب الإسلامية، فإننا سنقصر معالجة هذه الموضوعة على بعض

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٥٠.

النتائج الإسلاميّة المتّصلة بمشاريع ثقافيّة حواريّة مع الحداثة، أو تلك المتّصلة ببناء أفق لمشروع حضاريّ إسلاميّ أخذت معالمه تتّضح بعد قيام الثورة الإسلاميّة في إيران، وبنائها دولةً تحتضن هذا المشروع.

أمّا النموذج الأوّل الذي سنعالجه فهو مشروع العالميّة الثانية للإسلام، الذي تولّد عنه مشروع ثقافيّ تحت عنوان إسلاميّة المعرفة التي سعت إلى مواجهة النتاج الثقافيّ والفكريّ الحداثيّ بأسلمة هذا النتاج. وبغض النظر عن مدى موقفيّة هذا المشروع، وعن الإشكاليّات النهجيّة التي وقع فيها، فإنّ اللافت فيه هو اعتباره أنّ العلوم حياديّة الذات والشكل، وأنّها لو أعطيت روح قيم غربيّة فستوظّف غربيّاً، كما أنّها لو نفخ فيها من روح القيم الإسلاميّة فستتّجه نحو التماهي أو التكامل مع الأطروحة الثقافيّة الإسلاميّة. ما يعني أنّ الإيجابية هي القيمة الحاكمة في مثل هذا المشروع، ولو انطوى على قيمة إضافية حكمت المسار الرئويّ للمشروع، وهي التوفيقية بين النتاجات الحضاريّة، بل بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة والرافد الإسلاميّ، توفيقية قد يستشعر القارئ دخولها بشكل إسقاطيّ. ولعلّ من أخطر تجلّيات هذا المشروع الأساس هو ما قدّمه محمّد أبو القاسم حاجّ حمد في كتابه الحاكمة من قراءة نقدية لمفهوم الحاكمة عند الحركات الإسلاميّة، ومحاولته التأسيس، على بناءات قرآنيّة، لمفادات قسّم فيها مفهوم الحاكمة إلى مراحل من التوظيفات القيمية.

أولّها: اعتبار أنّ الحاكمة تندرج في سياق الجبريّة اللاهوتيّة التي إذا ما ارتبطت بالتشريع فإنّ الله سيعمد فيها إلى أمور أربعة، هي: (١) قيادته المباشرة للمجتمع، فما دور الأنبياء إلّا إجراء التنفيذ اليوميّ؛ و(٢) أن يُبرز خوارق الهيمنة على الطبيعة والإنسان؛ و(٣) أن يحدّد لحاكميّته أرض مقدّسة؛ و(٤) أن يقابل كلّ خطيئة بعقاب صارم ومباشر.

ثانيها: حاكميّة الاستخلاف، التي يقودها ملوك لا أنبياء، من مثل داود وسليمان، عليهما السلام، وهي تقوم على قاعدة التسخير لقوى الكون.

ثالثها: الحاكمة البشريّة، والتي تلت مرحلة نبوة رسول الله محمّد، صلّى الله عليه وآله، إذ صارت الرسالة الإلهيّة خطاباً عالميّاً لا ينحصر بالقبليّة؛ «ثمّ نفهم حاكميّتنا البشريّة التي تتجاوز بنا عبر الكتاب (أي القرآن) ضيق اللاهوت الجبريّ، وضيق العلمانيّة باتجاه الوعي

الكوني المطلق»^(١٧). لذا، وجّه اهتمامه إلى إصلاحية تتجاوز قراءة النصّ، أو اعتماد مقاصده أو معرفتها، نحو السير في خلفيات النصّ، إذ

بالمنهجية القرآنية كوعي يعادل موضوعاً الوجود الكوني وحركته، وعبر الجمع بين القراءتين، حيث يتحقّق الوعي الإنساني بالوحدة الجدلية الرابطة بين الغيب والإنسان والطبيعة، يطرق الإنسان أبواب عالميته الإسلامية الشاملة. وكذا يطرق أبواب وجوديته الكونية^(١٨).

لكنّ المشروع في حقيقته لم يسع - وعلى الرغم من مفردياته الممكنة في مقابلة الحداثة الغربية على محورية البشريّة - إلا إلى حلّ مشكلة قيم المعرفة العلمية المعاصرة، وإعطائها صفة العالمية. باعتبار أنّ العالمية صارت واقع الحياة المعاصرة.

أمّا النموذج الثاني فهو السذي قدّمه المفكر المغربي طه عبد الرحمن في مساهمته التي قدّمها حول قراءة الحداثة، والتي ميّز فيها بين روح الحداثة، وهي روح عامّة مبنية على جملة من القيم الخاصة، ومصادق الحداثة التي تختلف من حضارة لأخرى، والتي تمثّل فيها الحداثة الغربية مجرد نموذج له خصوصياته القيميّة، وهو أمر لا يمنع الإسلام والمسلمين من أن تكون لهم حدائثهم وقيمهم الحداثيّة الخاصّة أيضًا.

فبعد أن أخذ عبد الرحمن باستعراض التعريفات الخاصّة بالحداثة من مثل أنّها حقبة تاريخيّة متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، أو هي مجموعة مواصفات طبعت هذه المرحلة، أو هي النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر، أو هي ممارسة السيادة على الذات، والطبيعة، والمجتمع، عن طريق العلم والتقنيّة، ومن قائل إنّها قطع الصلة بالتراث، وإنّها العقلنة، أو الديموقراطية، أو حقوق الإنسان، إلى غير ذلك، ليخلص إلى تبني ما قاله يورغن هابرماس J. Habermas بأنّها مشروع غير مكتمل. ومن هنا، فإنّ عبد الرحمن يطرح رأيه بأنّ روح الحداثة غير واقع الحداثة الغربي. وأنّ هذه الروح الخاصّة بالحداثة تقوم على مبادئ ثلاث، هي: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول^(١٩).

وأنّها بمقتضى المبدأ الأوّل فإنّها تنقل الحضارة من القصور والتبعية إلى الرشد والاستقلال

(١٧) محمّد حاج حمد، الحاكمية (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠)، الصفحة ٣٥.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ١١٧.

(١٩) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، الطبعة ١ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٤.

كما الإبداع. وبمقتضى المبدأ الثاني، فإنها تؤمن الانتقال من حال الاعتقاد إلى الانتقاد القائم على ركنين: التعقيل والعقلنة، أي التفصيل في الأمور للتمييز بينها. أما بمقتضى المبدأ الثالث، فإن الأصل في الحادثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول. والمقصود من الخصوص، حدود مجال المعلومة، وحدود المجتمع. أما الشمول، فإنه يتوسّع بالحادثة إلى كلّ مرافق الحياة فتؤثر في مجالات الفكر، والدين، والعلم، والأخلاق. أما التعميم الذي تقدّمه الحادثة فهي تجاوزها لمجتمع خاصّ نحو العالمية^(٢٠).

وبهذا، فإننا نلاحظ الطابع القيمي الحاكم على المبحث بمجمله، بحيث لا يمكن الدخول إلى الحادثة، بما هي روح الحضارة القائمة ذات الحاكمية السيادية، إلّا من باب تفصيل القيم البانية لها والمتفرّعة عنها، كما يمكن أن نلاحظ أنّ هذا لا يشكلّ موقفًا سلبيًا من المصطلح الحميم عند الغرب. بل هو واحد من تقاطعات الصلة الكونية بجدلية بانية للرسالة العالمية، والتي لم يتخلّ الباحث عن تقديم نموذج إسلامي حيّ يحمل كلّ مكوّناتها القابلة للتعميم - حسب رأيه، والذي طرحه في كتابه **الحداثة والمقاومة**. فقال، بعد قيامه بتقديم تعريفه الخاصّ للحداثة،

إنّ الحداثة عبارة عن نهوض الأمة، كائنة ما كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنسانيّ بما يجعلها تختصّ بهذا الزمن من دون غيرها، وتحمل مسؤولية المضيّ به إلى غايته في تكميل الإنسانية^(٢١).

إذاً، لا بدّ من حراك يبعث الحياة من داخل الحضارة نفسها، ولا بدّ من جهد واجتهاد لتحقيق الأهداف والقيم الإنسانية العليا. ويعتقد أنّ الحكومات الإسلامية، وإن فقدت القدرة على إحداث مثل هذه الغاية، إلّا أنّ الشعوب بحركاتها المقاومة، باعتبار المقاومة قيمة تفرّج عن أصول القيم الكبرى، هي المؤهلة لقيادة المشروع الحداثي الإسلامي. من هنا، فإنه يقول

إنّ النموذج الإسلامي في المقاومة، متمثلاً في حرب تمّوز ٢٠٠٦ أدخل الأمة في طور فاصل من أطوار الحداثة الإسلامية التي ابتدأت يوم أن قرّرت الأمة أن تتولّى أمرها بنفسها^(٢٢).

(٢٠) انظر، روح الحداثة، مصدر سابق، الفصل الأوّل.

(٢١) طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكيمية، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢٠.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢.

إلا أنّ هذا النموذج لمقاربة الحداثة ليس على السياق نفسه مع من يرفضون مبدأ الحداثة ومشتقاته من الإسلاميين، إذ يعتبرون أنّ نهوض حضارة الأمة يقوم على مقصد التجديد لا الحداثة.

أمّا النموذج الثالث فهو الذي يمثل الوعي المتوتر في رفض أيّ مقولة تنتمي إلى الغرب وحضارته، ومن موقع أنّه لا يمكن للقيم الإسلامية أن تستقيم على وفاق مع قيم الحضارة الغربية. ويُعدّ عبد الوهاب المسيري في كتابه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة واحداً من أكثر المتبنين لهذا التناقض القيمي بين حضارتي الإسلام والغرب. وهو تناقض عبّر فيه عن سلبية الحضارة والحداثة الغربية في مقالة مطوّلة له في مجلة وجهات نظر بعنوان «نحو حداثة إنسانية»، اعتبر فيها أنّ التعريف السذي قدّمته الحداثة لنفسها على مستوى المعاجم ليس هو ما عبّر عن حقيقتها بحسب الواقع والمسار التاريخي للحداثة الغربية. إذ إنّها ليست مجرد استخدام للعقل، والعلم، والتكنولوجيا، بل هي استخدام ذلك كلّ بشكل منفصل عن القيم. علماً أنّ العالم المتجرّد عن القيم هو عالم منفصل عن الإنسان، عالم الصيرورة المادية، حيث يخضع الإنسان لسطوة المادة، ويقع رهن النسبية وعدم القدرة على التمييز بين الخير والشرّ. ففي غياب القيم المطلقة يصبح الفرد أو الجماعة مرجعية أنفسهم، والخير ما يرونه ضيراً، وكذا الحقّ والصواب. «وقد أدّى هذا إلى ظهور القوّة والإرادة الفردية كآلية واحدة لحسم الصراعات وحلّ الخلافات»^(٢٣).

وهكذا رأى المسيري، سواء في تحليله للحداثة أو العلمانية، أنّ كلّاً منهما يقوم على قيم غربية بحثة نزعت القداسة عن العالم، وشيأت الإنسان، وطرحت العقلنة والترشيد لتحول المعاني، والروح، والقيم، إلى مجرد أرقام، وهذا ما يفتح العالم على القلق الذي لا منفذ منه إلا بالعودة نحو القيم المطلقة. إلا أنّ هذا النموذج من النفاذ للمنظومة الغربية يضعنا على أبواب توقّع البديل من دون أن نلمس عندهم ما يلج في قلب المشروع العملائي للحضارة الإسلامية.

ولعلّ اهتمامهم بالجانب المعرفي فاق كلّ اهتمام. لكن، والحقّ يقال، إنّ مشروع طه عبد الرحمن قد دخل إلى موضوعات القيم الإنسانية والحضارية من نافذة الطروحات المعرفية

(٢٣) انظر، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والجزئية، الطبعة ١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)؛ وانظر كذلك، مجلة وجهات نظر ٨٩ (القاهرة: الشركة المصرية للنشر العربي والدولي، ٢٠٠٦).

العميقة لمبادئ القيم الإسلاميّة، بحيث إنّنا لا نستطيع في أيّ مبحث للقيم أن نتجاوز طروحات هذا المفكر النوعيّة التي، وإن غلبت عليها الروح الصوفيّة، يبقى لها قصب السبق في التصدي لهذا الموضوع البالغ الحساسيّة.

أما النموذج الرابع فهو الذي واكب من موقعه الاجتهاديّ مرحلة ثقافة الإسلام الحركيّ، لا سيّما في تحدياته مع المدّ الشيوعيّ واليساريّ، ثمّ تفاعل مع مرحلة بدايات الإسلام الحضاريّ الذي بنى لنفسه دولته الخاصّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. وهذا النموذج يتمثّل بالسيد محمد باقر الصدر الذي سعى إلى المزاوجة بين الاجتهاد الفقهيّ ومواكبته الفكرية للنموذج الماركسيّ، وبعض مظاهر الليبراليّة الرأسماليّة. وقد صنّف - بسبب هذه المزاوجة - كتابي فلسفتنا واقتصادنا كمسعى جدّيّ لخوض غمار الجدل الدينيّ والفلسفيّ مع الماركسيّة، وكمحاوله لرسم بعض معالم المذهب الإسلاميّ على المستوى الاقتصاديّ.

إلا أنّ أفكار السيد الصدر، وانطلاقاً من مرحلة الإطلاقة على الشأن العامّ من موقع الناقد لبعض الأنظومات الغربيّة، وعلى الرغم من معاشته المرحلة الأولى لبدايات الإسلام الحضاريّ، ما برحت تتمحور حول أنّ المشكلة الأساس في العالم هي المشكلة الاجتماعيّة. من هنا، رأينا كيف أنّه توجّح مرحلته الأولى بكتاب المدرسة الإسلاميّة الذي قال فيه إنّ

مشكلة العالم التي عملاً فكر الإنسانية اليوم، وتمسّ واقعها بالصميم، هي مشكلة النظام الاجتماعيّ التي تلخّص في إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة؟^(٢٤).

فالمشكلة الاجتماعيّة، إذًا، هي الأصل، ولا حديث له حول أفق حضاريّ ما، وإن عمل دوماً وبجدّ على البحث عن منظومة الموضوعات الاجتماعيّة الحساسة من مثل المذهب الاقتصاديّ، أو المذهب الفكريّ، ولقد كان يدمج على السدوام هذه القراءات بأصول من القيم العليا البانية لتلك الأنظومات الثقافيّة والاقتصاديّة وغيرها.

وتأسيساً على هذه المرحلة من حياته الفكرية التي غلب عليها إطار المعالجة النقديّة للنموذج الماركسيّ في قراءته المعرفيّة بالأساس، وللنموذج الغربيّ بالتبع، ومع التفاهة بالمرحلة الثانية من تطوّره الذي واكب فيها مشروع الإسلام الحضاريّ، فإنّه أخذ يقدّم بعض

(٢٤) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلاميّة (بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٣)، الصفحة ١١.

القرارات للنهضة الإنسانية للإسلام، ويَبين كيف أنها بُنيت على قِسم قرآنيّة مؤسّسة للحياة المستقبلية، وكيف أنّ هذه النهضة تطمح لتأخذ موقعها الرائد في بناء المشروع السياسي للإسلام والمساهمة التاريخية في بناء العالم، وإن على أصول من القيم السامية الناشئة من مبدأ الاستخلاف الإلهي. وعلى الرغم من إرهابات التنوع الثقافي الذي يشي بإمكانية التقدّم نحو بناء فكر وقيم حضارية إسلامية خاصّة، لم يعالج مشروع السيّد الصدر موضوع الحضارة بشكل مباشر، على الرغم من قراءته أهمّ عناصر مرتكزات الحضارة في كتاب السنن التاريخية في القرآن، وهي

أوّلاً الإنسان؛ ثانياً الأرض أو الطبيعة على وجه عام؛ ثالثاً العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض والطبيعة، وتربط، من ناحية أخرى، الإنسان بأخيه الإنسان، وهذه العلاقة المعنوية هي التي سمّاها القرآن الكريم بالاستخلاف^(٢٥).

فعلى الرغم من تقديم السيّد الصدر مرتكزات البناء الحضاري، فإنّه أطلق عليها اسم عناصر المجتمع. فهل ثمّ موقف سلبيّ تجاه الحضارة؟ أم أنّ المصطلح لم يكن وارداً في ثقافته؟ أم أنّ العقل المسلم لم يشغل بالحضارة، بمعناها الفعليّ، إلّا كتاريخ مضى، وهو لم يعد يطمح لها بعد ذلك؟

هذا مع العلم بأن السيّد الصدر بكر بربط عقيدة خروج المهديّ، عجل الله تعالى فرجه الشريف، بحدوث فراغ حضاريّ تعانيه الإنسانية، ما يستلزم التمحور حول أمل يتمثّل بحضارة تختلف عن الحضارات القائمة. وهذه الحضارة هي الإسلامية الواعدة بخروج المهديّ الموعود. فهو في معرض معالجته الظروف التي سيخرج فيها المهديّ، عجل الله تعالى فرجه الشريف، يقول

هناك افتراض أساسي واحد بالإمكان قبوله على ضوء الأحاديث التي تحدّثت عنه، والتجارب التي لوحظت لعمليات التغيير الكبرى في التاريخ، وهو افتراض ظهور المهديّ، عجل الله تعالى فرجه الشريف، في أعقاب فراغ كبير يحدث نتيجة نكسة وأزمة حضارية خانقة. وذلك الفراغ يتيح المجال للرسالة الجديدة أن تمتدّ. وهذه النكسة نهى الجوّ النفسي لقبولها، وليست هذه النكسة مجرد حادثة تقع صدفةً في تاريخ الحضارة الإنسانية، وإنّما هي نتيجة طبيعية لتناقضات التاريخ

(٢٥) محمّد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن (بيروت: دار المعارف، ٢٠٠٥)، الصفحة ٩٨.

المنقطع عن الله، سبحانه وتعالى، التي لا تجد لها في نهاية المطاف حلاً حاسماً، فشتعل النار التي لا تبقى ولا تذر. وبرز النور في تلك اللحظة ليطفى النار وقيم على الأرض عدل السماء^(٢٦).

إننا نتلمّس في هذا النصّ وعياً خارج إطار اللحظة، فهو يعيش الحضارة الإسلامية مستقبلاً جديداً بقيادة العصمة الإلهية التي يمثلها القائد الإلهي ضمن ظروف موضوعية ونفسية تجعل اللجوء إلى الدين الملاذ الذي يُخرج الإنسانية، بسبب انقطاعها عن القيم المطلقة، من ظلمات الألم والعذاب والقلق إلى عدل السماء، بعد أن تتصل الأرض بالسماء عبر قيم إحقاق الحق والعدل.

أمّا النموذج الخامس فهو الذي انطلق من محورتيّة قيم العدالة الإلهية في مشروعه التنظيريّ المواكب لحركة الواقع، والذي عاش في أحضان قيادة ثورية إسلامية طامحة إلى بناء الإسلام الحضاريّ المعاصر. تمثّل في مرتضى المطهري الذي أكثر ما ركّز أبحاثه على قيم الإسلام في معالجاته المتنوعة، إذ ركّز على (١) قيم التوحيد في الرؤية الإسلامية للعالم، و(٢) قيم الحقّ عند مناقشته للقيم النسبية، و(٣) قيم العدالة في مقارنة الإسلام لمتطلبات الحياة والإنسانية بمتغيّراتها، و(٤) قيم الحرية والاستقلال عند مواكبته لبدايات النهضة الإسلامية المعاصرة لمشروع الإسلام الحضاريّ الذي ابتعته الإمام الخميني، قدس سره.

هذا ويمكننا القول إنّه نظّر للعدالة أو العدل كقيمة مركزية كبرى في الرؤية والتفريغ الإسلاميّ،

فإذا دققنا النظر في القرآن وجدناه يدور حول محور واحد هو العدل. فالعدل في القرآن قرين التوحيد، وركن المعاد، وهدف تشريع النبوة، وفلسفة الزعامة والإمامة، ومقياس كمال الفرد، ومقياس سلامة المجتمع. ففي الموارد التي يتعلّق فيها العدل بالنبوة أو التشريع والقانون، فإنّه يعتبر معياراً ومقياساً لمعرفة القانون، أمّا في الموارد التي يتعلّق فيها بالإمامة والقيادة فإنّه يعدّ نوعاً من اللياقة، وفي الموارد الأخلاقية يعتبر أملاً إنسانياً، وفي المجالات الاجتماعية يعدّ مسؤوليّة^(٢٧).

فالعدل في الإسلام، حسب المطهري، قيمة تنطوي في القرآن الكريم على امتدادات تتصل بالتوحيد بإفاضة الكمالات اللاتقّة بالموجودات. وهي، أي هذه القيمة، سرّ

(٢٦) محمد باقر الصدر، بحث حول المهديّ (بيروت: دار التعارف، ١٩٨١)، الصفحة ٩٠.
(٢٧) مرتضى مطهري، العدل الإلهي، الطبعة ٣ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩٧)، الصفحتان ٤٦ و ٤٧.

الحساب يوم القيامة، وعليها يبنى حكم مصير الإنسان، وهي الغاية العظمى لبعثة النبوت والرسالات، كما أنّها ملاك تكامل جهاد الفرد في بناءاته الذاتية والنفسية المتصلة بانعكاس العدل على موقع الإنسان في تدبيره للحياة، والشأن العام، ومستويات تحمّله للمسؤولية، بل إنّ قيمة العدل هي التي تعطي للمبادئ الأخلاقية ألقها الإنساني الذي يثمر أملاً وتوقاً طامحاً نحو السعادة والكمال. وجملة هذه القيم المتفرعة عن قيمة العدل الكلية والمتسامية النابعة من قيمة الارتباط بالمطلق سبحانه هي التي تقدّم منارات التفكير في بناء الحضارات، ومصيرها، ومسارها في علاقاتها، أو في تأسيساتها، والتي لا بدّ أنّها تنتظر تحقق هذه القيم، يبعدها الفلسفي والنظري، بالنموذج العملي الذي يولّد قيمة خاصةً بحدود معينة، أو محكومة بحثثات زمنية ومكانية تشاطر القيم العليا روحها النافحة حياةً وتسامياً في المطلب والأصل الإنساني.

وحول طبيعة القيم وأنواعها عند المطهري، يتحدث صاحب كتاب مبدأ العدل عند الشهيد مرتضى المطهري عن أنّ المطهري يلفت إلى وجود نزعات مقدّسة عند الإنسان، ووجود نزعات تمحورية. ومقصوده بالنزعات التمحورية أن ثمّ قيم تدور مدار محورها وجوداً وعدماً. وعلامة قيمة شيء لشيء هي مؤثريته فيه. ويدور هذا التأثير مدار الحاجة والنقص بأن يكون ساداً للحاجة وتممّاً للنقص. وتارةً ننظر إلى القيم المحورية كعلاقة مباشرة بشيء معين، مثل قيمة الأمن للاستقرار النفسي عند الإنسان مثلاً، وأخرى ننظر إلى علاقة قيمة معينة بالإنسان لا بذاته، بل لتأمين احتياجات أخرى من الكمالات والرفاهية والمتع^(٢٨).

إلا أنّ للشهيد المطهري نظرة خاصةً للنزعات المقدّسة غير التمحورية، إذ يرى أنّها نزعات يراها الإنسان في وجدانه في مرتبة أعلى وأرفع. وكلّما ارتفع ميزان تمسك الإنسان بهذه الميول، ازداد اعتبار الناس لرفعة هذا الإنسان.

وهكذا، فإنّ مبحث القيم عنده انطلق من قيم تتجاوز الإنسان ليطمح لها في كيانه ووجدانه، وهي القيم العليا، وقيم تتمحور حول الإنسان، وهي القيم التي تتفرّع وتتشعب حسب المصالح والاحتياجات والرغبات الإنسانية، ومنها ما هو ماديّ مآله الزوال، ومنها

(٢٨) انظر، سمير خير الدين، مبدأ العدل (بيروت: دار المعارف الحكيمية، ٢٠٠٩)، الصفحة ٢١٥.

ما هو معنويّ يحفظ استمرار الذات، إلّا أنّ هذا النوع من مباحث القيم يلبيّ قراءة الحياة الفردية للإنسان، أو الفرد داخل جماعته، إلّا أنّها لم تصل لتكون أبحاثاً تطال القيم الحضاريّة أو المؤسسة للحضارة مباشرة، وإن كانت في بعض مظاهرها تصلح لتكون القيم المؤسسة للقيم الحضاريّة الإسلاميّة.

القيم الإسلاميّة أمام التحديّ الحضاريّ

انطلاقاً من سياقات ما مرّ معنا، من المفيد أن نوّكد أنّ العقل المسلم اليوم يعيش تحديات حقيقة تجاه المشروع الحضاريّ، إلّا أنّ المساهمات التي قدّمها اقتصرت على أجزاء مفصولة من نقد الحضارة الغربيّة، وعلى تقديم تأملات أو أبحاث ومعالجات لقيم فلسفيّة، وقرآنيّة، ومجتمعيّة، تصلح بمستوى من المستويات للاعتماد عليها في مقارنة المشروع الحضاريّ الذي لا يزال هذا العقل يعيشه كمنجز من ماضٍ مجيد، يترك في النفس الأسى من فقدانه، وكامل مستقبله يتمناه، ولا يلج فيه. وذلك بسبب عدم معايشة الرساليّين المسلمين لمشروع حضاريّ إسلاميّ فعليّ، يمكن البناء عليه بطروحات نظريّة وفكريّة. وهنا لا بدّ من النظرة إلى المحيط الإسلاميّ الذي تعايش حكوماته فواصل حادّة عن شعوبها، وانفصامات في شخصيّتها السياسيّة والفكريّة - الدينيّة.

فلا تزال الدول ذات الغالبية المسلمة تتعامل مع الأطروحة الإسلاميّة كبصمة بروتوكوليّة في دستور البلاد المتماهي مع فصل الدين عن الشأن العام، أو وضعه تحت تصرف الحاكم، وبما يحقق توظيفات رغباته وسياساته، فمن الإرث الذي كانت تمثله تركيا للخلافة الإسلاميّة وانعطافها الحادّ نحو العلمانيّة الصلبة، ثمّ الاستفافة الإسلاميّة التي لم تتصالح بعد مع استقرار واضح في نموذجها، إلى مصر التي على الرغم من ما تمثله من دور رياديّ للمؤسسة الدينيّة (أي الأزهر)، فإنّها شكّت طريق الربط الثقافيّ عربياً مع الغرب، وابتعثت نهضة القوميّة العربيّة في المنطقة، ووصولاً إلى مآلات اصطفاها بالمشروع الأميركيّ الذي يعمل على توليد شرق أوسط جديد يحفظ لإسرائيل مركزيةً خاصّة، إلى المملكة العربيّة السعوديّة، التي وعلى الرغم من دورها وموقعها المعنويّ، فإنّها لم تستطع الخروج نحو النموذج الإسلاميّ في قيم السيادة والسلطة السياسيّة، فضلاً عن تحقيق شرط التمثيل المستقلّ للحضارة الإسلاميّة بسبب وجوه العلاقات الدوليّة التي ترتبط بها، ما أفسح في المجال

لإيران، وعلى الرغم من اللغة والقومية والمذهب كمعوقات انتشار لها في العالم العربي الإسلامي، بأن تنفرد بمطرح تقديم النموذج الإسلامي الذي يطل على خلق مناخات حضارة إسلامية جديدة، تدخل في مناخات من حراك الحوار والصراع الحضاري مع بقية الحضارات، لا سيما الحضارة الغربية المركزية، الأميركية منها، أو تلك المنفردة أوروبياً.

الأمر الذي يفرض علينا منهجياً أن ندرس إرهاصات ولادة الحضارة الإسلامية من خلال النموذج الإيراني الذي قدّم فيه رائده المؤسس الإمام الخميني، قدس سره، نقطة انطلاق نظرية نحو هذا المشروع الحضاري، كما أنه عمل وقيادة الثورة والدولة الإسلامية على صوغ حراك عملي انطلاقاً من أصول النظرية التي قدّمها الإمام الخميني ومبانيها، والتي تمّ التوافق على تسميتها بنهج الإمام الخميني، أو نهج ولاية الفقيه. وهو نهج لم يقتصر على بناء الدولة، وإن كان للدولة موقعها المركزي فيه، إلا أنه تعدّى ذلك نحو بناء مؤسسي مرافق الدولة التي أخذت تؤسس لانتماءات يصحّ تسميتها في رحاب الحاكمية الإسلامية، وللمرة الأولى، بمؤسسات المجتمع المدني التي تتوسط العلاقة بين الدولة والمجتمع الأهلي بانتمااته الدينية والتقليدية. كما أنّ لهذا النموذج دوره المتميز في حلبة الصراع الحضاري عبر ما تثيره إسلامية النظام، من جهة، وطموحات التقدم العلمي، والتقني، والثقافي، الذي بدأ يثير القلق في مخيال الغرب عمومًا، ودولة الحضارة العالمية تحديداً. بل هو تعدّى هذه الحدود نحو تواصل لنموذجه مع شعوب وتيارات وحركات في المنطقة تتجاوز الأطر المذهبية، وتمثل الريادة الشعبية في بلدانها، كما تمثل قيادة التصدي لأهم قضايا المنطقة، وهي قضية فلسطين والصراع الوجودي مع إسرائيل، ما يوفر لهذا النهج الإطار الجديد للمراجعة الداخلية للحقل الإسلامي. بمستوياته المتنوعة والمتعددة، وهو شرط الدخول إلى الحوار العالمي بين الإسلام الحضاري والحضارات الأخرى.

انطلاقاً من ذلك، وانطلاقاً من الاستفادة من كلّ جهد نظري للمراحل السابقة التي عاجلتها واجس الأمة، يمكن لنا مقارنة الموضوع الحضاري من منطلق مبحث القيم، دون غيره، ذلك أنّ الثقافة لا تمثل بؤرة المعنى في فهم الحضارة الإسلامية بسبب الاختلافات التي عانتها في معترك ملاقاتها للصدمة الحضارية مع الغرب. كما أنّ السياسة لا تصلح لأخذ هذا الدور، إذ لم يبرز دور سياسي استثنائي للجماعة أو الجماعات الإسلامية، دور يؤهلها لرسم مسارات حضارية لنشاطها، ويمكن قول الكلام نفسه في ما خصّ الموضوع

الاقتصادي.

يمكننا التأكيد على الدور الاستثنائي لمركزية القيم الإسلامية ومحوريتها في إنشاء حضارة إسلامية جديدة. وهي فضلاً عن ذلك تستوعب في مباحثها وفعاليتها الشؤون العقيدية والشرعية، فضلاً عن الثقافة، والسياسة، والاقتصاد، بل وأمور المجتمع، وبلغة بحثية لها طابعها الفلسفي. فمن المعلوم أننا على بدايات القرن الواحد والعشرين نعيش اهتماماً جاحاً يرتبط بموضوعة القيم. ما يسمح لنا بأن نتحدث عن فلسفة قيم النهوض الحضاري. وهذا الاهتمام إذ يواكبه عودة حضور الدين في صحواته العالمية. ما يؤهل المبحث أن يدمج ما بين الدين والقيم في فلسفة مضافة أخذت تنتشر في شؤون الحياة، إضافة إلى علوم كانت حتى الأمس خارج أي حكم قيمي، وباتت اليوم في قلب مبحث القيم والأخلاق.

هذا وللقيم الإسلامية ميزتها الخاصة في عالمنا المعاصر. استطاعت العولمة، والعولمة الاقتصادية بنحو خاص، وبعد أن فتحت العالم على مصراعيه، أن تقيم جملة من القيم التبادلية - الاستهلاكية الخاضعة لمنطق السوق والرغبة، ما أعطى القيم معنى الأرقام والأشياء، وأفرغها من أي موضعية أو ثبات، ليربطها بارتعانات الحاجة، والكماليات، والرغبة النسبية والمتبدلة. ما أحدث، ولا يزال، ضجيجاً هائلاً في مباحث وأطروحات القيم اليوم، لأنه كلما ازدادت صبغة عولمة القيم، كلما تقوّضت الأصول الثابتة للقيم، وهذا ما يتجه بها نحو العدمية العابثة بكل شيء، عبر فوضى الحقائق والمعاني، وفوضى الحراك الحياتي المحكوم في الوقت نفسه بمنطق عنف الدولة، ودولة القوة القاهرة المسماة بباعث الحضارة الكونية العالمية.

إن هذا الفراغ الحاصل، الذي عبرت عنه بعض مؤسسات الأونسكو بحوارات أجرتها حول القيم على أعتاب القرن الواحد والعشرين، واحد من أهم الأسباب التي تفتح الباب واسعاً أمام المشروع الحضاري الإسلامي ليقدم نموذجاً، بل منظومته القيمية الخاصة، وليشكل البرنامج الإرشادي للحراك الحضاري لإنسان العالم.

وفي هذه العجالة، يمكن لنا أن نرسم بعض وجوه هذه المنظومة القيمية، والتي تقوم على سرديّة للذات الإنسانية ب خطاب إلهي، ما يزاوج الذات الإنسانية بين وجهها البشري و انتمائها الإلهي. ونحدث القرآن عن خلق الكون، وجعل الإنسان خليفة الله فيه وفي أرضه، بعد أن كونه من طين يربطه بحيثيات الأرض، وجعله مظهر جلاله القدرة الإلهية،

«خلقت الإنسان بيدي»، كما أنه سواه وكرمه بنفخ الروح فيه، لتسجد له رموز مثل السماء، من ملائكة الله التي ترمز للقيم الإلهية الخاصة بالإنسان من هداية الوحي، إلى رمز الرزق، ورمز الموت، ورمز الخير الذي خرج عنه رمز الشر أيضًا، ثم سخر قدرات الأرض، وأودع فيه قدرة المعرفة، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٢٩)، وقدرة التعبير والتواصل، ﴿فَلَمَّا أَتَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾^(٣٠)، وإرادة المصير، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كُفُورًا﴾^(٣١)، وابتعته ليعيش صراع الحياة البانية للمستقبل (الهبوط نحو الأرض ليعدو بعضهم خلف بعض في مستقرٍ وقتيٍ لمتاع زائل، هو الدنيا الراسمة للمستقر الدائم المسمى بعين الحياة، ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَانِ﴾^(٣٢)).

وأولد هذا الاستخلاف الجعلي من الله للإنسان أول قيمة إنسانية، وهي «الخلافة». والخلافة كقيمة تعني أن الإنسان ليس مالكًا مستقلًا، بل هو مستأمن على ما استخلف، وهنا تأتي القيمة الإنسانية الثانية، وهي «الأمانة»، كقيمة تفرض بمنطقها دلالة أن في الإنسان طاقات هائلة تؤهله لنيل الثقة الإلهية، وتحمله في الوقت نفسه القيمة الثالثة الكبرى، وهي «المسؤولية». والمسؤولية هنا تبدأ عند حفظ أمانة الذات الإنسانية على مقتضى الفطرة، والفطرة هي منبع قيم هائلة تعبّر عن مضامين الذات المتجهة بجهداها واكتسابها لاكتساب هويتها الفردية والجماعية، عبر بذل «الجهد» كقيمة عنوانها الإسلام بالجهاد الأكبر والأصغر، والذي يفتح مع القيمة الموصولة على كل تجربة لتطبيق أصول الهداية، ولو ببذل النفس حفظًا للمبادئ وحسن سير التجربة.

وتمثل مجموع هذه القيم الدائرة الأوسع والأولى في حلقة تواصل القيم. وهي التي يمكن لنا أن نسميها بالقيم الفطرية أو الجعلية، والتي يمكن أن تتولد عنها أمة القيم التي تتصل بكل حضارة، وجماعة، وأفراد من الناس، على اختلاف شرائعهم ومناهجهم. وقد تواصل نهج الإمام الحسيني في أدبياته مع هذه الدائرة عبر تسميتها بجهة المستضعفين في الأرض.

وقد تكون بموجب هذه الحلقة الأولى من القيم، حلقة ثانية يصح تسميتها بالقيم

(٢٩) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٣٠) السورة نفسها، الآية ٣٣.

(٣١) سورة الإنسان، الآية ٣.

(٣٢) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

العقيدية - التشريعية، التي تمثل الولاية كقيمة مركز المعنى فيها. لذا، فإنها تمتد إلى كل منحي من مناحي العقيدة: ولاية الله، وولاية الرسول، وولاية المعصوم، وولاية الفقيه. كما وتمتد إلى كل مورد تشريعي. إذ لا يمكن إضفاء معنى للأحكام القانونية والتشريعية خارج إطار الولاية. ولتأخذ هذه القيمة حيّزها الموضوعي النافذ بما يتلاءم مع المنظومة الإسلامية الكلية، فإنها ترتبط بما لا انفكاك له بقيم العدالة. إذ العدل هو صنف التوحيد، وهو الخالق لبيئة الصلاح في مسار القيم الإسلامية التأسيسية منها والفرعية. وبموجب هذه القيمة التوسّطية بين القيم العليا (المثل العليا) والقيم الإجرائية تنبني الأمة الإسلامية كحاضن لهذه الحلقة من القيم، ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (٣٣). ولعلّ موضوع الشهادة هي الواصل الأكثر حساسية بين حلقة قيم الفطرة الجعلية، وقيم الأمة الإسلامية العقيدية - التشريعية.

ثم وبموجب هذه الحلقة من القيم الوسطى تتفرّع قيم الجماعات والمجموعات، بما هي شعوب، وقبائل، ودول، وقوميات، وأوطان، ومؤسسات، وترتبط هذه الحلقة من القيم بالقيم الوسطى، أي «الأمة» كمُدَى لحراكها الولائي، المبني في فاعليته على قيمتي التولي والتبيري، المعبر عن الهوية المشتركة لذوات ثقافية، ووطنية، وقومية متنوعة تخوض بفعل ارتكازاتها على الزمن والبعد الجغرافي ومسار تاريخها الخاص، ما يرفد خصوصيات هويتها العامة ببناءات من الذات المتعددة الأبعاد التي توصلها بالأناء، والنحن، والآخرين.

وما أود الإشارة إليه هنا هو أنّ هذه الحلقات الثلاث موصولة ببعضها، بحيث تشكل عرى الهوية العامة للحضارة الإسلامية، وهي مشدودة على السدوم لتحيّز ضمن وقائع، وذوات، وحقائق، ومسارات، ذلك أنّ القيم كالماء، وإن كان منها كل شيء حي، إلا أنّها تأخذ أشكال الأوعية التي تتقوّم بها، والتي تظهر القيم من خلالها.

فالقيم، وإن غابت عن المرأى، فلا لانعدام فيها، بل لفقدان القابل لها. بل إنّ بعض هذه القيم يفقد مبرّر وجوده إذا كان ينتمي إلى حلقة الإجراء البانية للجماعات والمجموعات، ولم يتوفّر لحراكها أن يكون حاضراً. هذا، ومن المفيد هنا أن نوّكد على ضرورة الخوض التفصيلي بالجوانب الآتية:

أولاً: ما هي القيم؟ وكيف يجري بحثها اليوم؟ وما هو موقفنا منها؟
ثانياً: إذا كان ثمَّ إجماع على أنَّ أصول المبحث الحضاريّ يتقوم بعناصر الإنسان، والطبيعة، وعلاقة الإنسان بغيره وبالطبيعة، فمن أين نستخرج القيم الحضاريّة السامية، والمتحيّزة، والتبادليّة؟

ثالثاً: كيف نقرأ موقع إيران والجماعات الإسلاميّة في هذا الحضور الحضاريّ العالميّ.
إلا أنَّ هذه المباحث تحتاج إلى تفصيل لا تسعّه هذه العجالة، على أمل أن تتاح الفرص لخصوص غمارها لاحقاً.

«مجتمع مدني»: تاريخ كلمة

فرانسوا رانجون^(١)

ترجمة علي يوسف^(٢)

لم يعرف مفهوم المجتمع المدني ثباتاً في معناه. فقد تبدّل وتحوّل، على الدوام، على مرّ التاريخ. إذ دلّ، بدايةً، على الدولة، ومن ثمّ بات يقصد به المجتمع الخاصّ بما هو مجال يلاحق فيه أفراد المجتمع مصالحهم المشتركة، ليدلّ، بعدها، على تكتّل أو كيان ما بعيداً من الدولة. حتّى أنّ البعض عرّف المجتمع المدنيّ بما هو مقابل للدولة - لا يتضايّف معها على الإطلاق. فالدولة هي التي تشكّل آلة إكراه، فتيبت، إذ ذاك، جسماً سياسياً بما هو سلبيّ، بعكس المجتمع المدنيّ الذي يشكّل لحمه، يجمع في ثناياه الفرد، بما هو مواطن، ليحقّق رفاهه وأمنه، بمعزل عن القمع والإكراه.

المفردات المفتاحيّة: المجتمع المدنيّ؛ الحالة الطبيعيّة؛ الدولة؛ المواطن؛ الأمة؛ اللبرالية؛ جان جاك روسو؛ توماس هوبز.

يعدّ مفهوم المجتمع المدنيّ من أكثر مفاهيم النقاش السياسيّ الراهن تعدّداً في معناه. إذ يرى البعض بأنّه في مقابل الدولة. يعرف جاي سورمان G. Sorman المجتمع المدنيّ، على المنهج اللبراليّ، بقوله: «علينا إعادة رسم الحدود، وبوضوح، بين الدولة والمجتمع المدنيّ»^(٣). فالمجتمع المدنيّ، إذًا، هو بمجمل المؤسسات (العائلة، المشروع، الاتحاد) التي يلاحق فيها الأفراد معاً، مصالح مشتركةً بينهم من دون تداخل مع الدولة، «تبعاً لإجراءات خاصّة بهم،

(١) أستاذ محاضر في جامعة أميان Amiens، فرنسا.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدنيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٣) Le Monde (27, Décembre, 1984).

يلورون من خلالها قيمًا نوعية^(٤)، ويرى آخرون بأن المجتمع المدني ليس مجرد وجه آخر للدولة، بل على العكس من ذلك، هو «المجال الذي يتداخل فيه الخاص والعام»^(٥)، وهؤلاء يرفضون التقابل المانوي^(٦) بين الدولة والمجتمع المدني، ويعتقدون بأن «ثم شيء من السلطة، والمؤسسة، والقانون، في المجتمع المدني نفسه»^(٧).

ترتبط ازدواجية قيمة علاقة المجتمع المدني بالدولة، سواء لجهة التفاضل أو التكامل، بازدواجية مقارنة المجتمع المدني، الذي يصغره البعض فيعيده إلى بعده الاقتصادي، بينما يسلخ البعض الآخر على ضرورة «تأمين أبعاد المجتمع المدني غير السلعية كلها»^(٨). فهذا المجتمع المدني الذي يستعاد، غالبًا في أيامنا، ويُهرَج بفضائل عدّة، من مثل الحرية، والمبادرة، والتنظيم الذاتي، يمتاز، إذا، بتباين مضمونه أو معناه.

يمكننا تاريخ هذه الكلمة، [أي المجتمع المدني]، من فهم مصدر هذا التباين، ويظهر بالنتيجة أن تعدّد معاني المجتمع المدني ليس بجديد، وأن هذا المفهوم لم يمارس وظيفته، أبدًا، بصورة منعزلة. وعلى العكس من ذلك، فإن معناه ارتبط، دائمًا، بمعنى عبارة معاكسة له، فقد ظهرت كلمة «مجتمع مدني» في اللغة الفرنسية في القرن السابع عشر، في الوقت الذي ظهر فيه نقيضه وهو لفظ «الحالة الطبيعية» *l'état de nature*. وجاء بعد هذا الزوج الأفهمي «الحالة الطبيعية - المجتمع المدني» الحالة الطبيعية، وأفضى هذا التطور إلى انقلاب في معنى هذه الكلمة، التي عنت بدايةً المجتمع المنظم سياسيًا، أي الدولة، ومن ثم عنت نقيضه، أي المجتمع الخاص، أو المجتمع من دون دولة. وما أغرب تاريخ كلمة ينقلب معناها انقلابًا جذريًا!

يُعدّ هذا التاريخ المتعرج الذي صنعتته تحولات متلاحقة في المعنى، وعمليات قطع، ونسيان، وعودة إلى الوراء، مثيرًا للاهتمام من نواح شتى. فهو يظهر، أولاً، أن معنى كلمة «مجتمع مدني» يندرج في إشكالية مزدوجة: (أ) إشكالية علاقة مدني - طبيعي، و(ب)

(٤) أي قيمًا حاكمة على نوع النشاط الذي يقومون به. المترجم.

(٥) Y. Cannac, *Le Débat* 26 (Septembre, 1983).

(٦) J. Freund, *L'essence du politique* (Sirey, 1965), p. 299.

(٧) نسبة لماني الفارسي القائل بالتناقض القاطع بين إلهي الخير والشر. المترجم.

(٨) G. Lavau, "L'espace politique français," *Esprit* (Décembre, 1979), p. 61.

P. Rosanvallon, *Le Débat* 26 (Septembre, 1983).

إشكالية علاقة دولة - مجتمع. فتاريخ الكلمة غير قابل للعزل عن تحولات الإشكاليات التي ترتبط بها أصلاً. وتاريخ الكلمة نفسها يشير إلى أن غياب تعريف واضح وثابت لها ينبغي أن لا يؤوّل بصورة سلبية. إذ إن هذه المرونة الدلالية هي، على العكس، إحدى شروط النقاش السياسي.

ويكشف هذا التاريخ مدى ارتباط معاني الألفاظ بالقيم الإيجابية أو السلبية التي تُنسب إليها. ففي الطرح الإشكالي الذي يضع الحالة الطبيعية في مقابل المجتمع المدني، ابتداءً من القرن السابع عشر، كان يُنظر إلى المجتمع المدني بإيجابية بلحاظ ربطه بموضوعات التقدم، والعقل، والسلام.

وقد أفضى الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، ابتداءً من القرن الثامن عشر، إلى تبديل في القيسم. فالبعض يثمن الدولة إيجاباً بوصفها رمز النظام والعدالة قبالة مجتمع مدني عاجز عن معالجة صراعاته الداخلية. فيما يجمع آخرون، وعلى مقلب من الفريق الأول، بين المجتمع المدني وموضوع الحرية، في مقابل آلة الإكراه التي تشكلها الدولة.

وبالتالي فإن عبارة «مجتمع مدني» هي مفهوم سياسي يمتاز بغياب وحدة في معناه، وبأنه لا يشتغل وحده. وليست كلمات المعجم السياسي أبداً أدوات حيادية للتفكير السياسي، بل أسلحة للصراع في معترك السياسة.

ولادة المجتمع المدني

تبخل المعاجم بالمعلومات المتعلقة بتاريخ ظهور كلمة «مجتمع مدني» في اللغة الفرنسية، فمعاجم ليتريه Littré وروبر Robert ولاروس Larousse تكفي بتعيين ولادة كلمة «مجتمع» إلى القرن الثاني عشر، وولادة صفة «مدني» إلى القرن الثالث عشر، من دون الإشارة إلى عبارة «مجتمع مدني».

وبسبب عدم القدرة على تعيين أصل دقيق لهذه العبارة تقوم المعاجم المستعملة بإرجاع الباحث إلى المعنى اللغوي للكلمة، أي إلى الكلمة اللاتينية *societas civilis*. [...] تستعمل الكلمة اللاتينية *civitas*، في الوقت نفسه، لتسمية المدينة (الحاضرة)، أي الجمع المنظم

سياسيًا، ومجتمع الأفراد الذين تضمهم^(١٠).

وليس المشارك في المدينة *societas civilis* شيئاً غير المواطن *civis*. يستعمل شيشرون Ciceron، أحياناً، عبارة *societas civilis* ليدلّ على الجمهورية *res publica*، أو الحاضرة بما هي موحدّة بخضوعها لقانون واحد، ف«القانون لحمة المجتمع المدني»^(١١). ويرى شيشرون Ciceron أن المجتمع المدني هو الجماعة المنظمة سياسياً وقانونياً في مقابل الإنسانية، أو مجتمع النوع الإنساني بأكمله. وفي روما، اعتُبر لفظ «مدني» مقابلاً للفظ «طبيعي»، واعتُبر الحق المدني مقابلاً للحق الطبيعي. وبالتالي، يُنظر إلى المجتمع المدني في روما على أنه تجمع الأفراد، العام والخاص، في مقابل المجتمعات الطبيعية من جهة، مثل العائلة، والمجتمع الشامل للنوع الإنساني، من جهة ثانية.

واستمرت هذه الازدواجية، سواء لمعنى كلمة «مجتمع *societas*» أم لصفة «مدني *civilis*». فالمجتمع هو، في الوقت نفسه، التجمع السياسي للأفراد في حاضرة أو مجتمع مدني ما. أمّا الحق المدني *jus civile* فاستمرّ، كما في روما، جامعاً بين الحق الخاص والحق العام حتى القرن السادس عشر.

وظهرت في القرن السابع عشر، كما يبدو، كلمة مجتمع مدني في فرنسا عام ١٦٧٧. يعرف جاك بوسويه Bossuet المجتمع المدني، فيقول هو «مجتمع أناس موحدين معاً في ظل حكومة واحدة وقوانين واحدة»^(١٢).

هذا ومن المحتمل أن يكون [الفيلسوف الإنجليزي توماس] هوبز Th. Hobbes أول من قابل بين المجتمع المدني والحالة الطبيعية. وهي عبارات عرفت انتشاراً واسعاً. يرى هوبز، وحاله في ذلك كحال مجمل كتاب القرن السابع عشر، أن المجتمع المدني يمثل الدولة. ولكن سرعان ما أضيفت دلالة اقتصادية لهذا المعنى السياسي في مطلع القرن الثامن عشر. وبات المجتمع المدني دالاً على المجتمع السلعي أو التجاري (*la société marchande*).

(١٠) يقول إيميل بنفينيست E. Benveniste إنه في روما «لم يكن ثَمّ مائز بين المدينة (الحاضرة) والمجتمع. فهما، هناك، مفهوم واحد». للمزيد، انظر،

E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: les Éditions de Minuit, 1969), p. 364.

Cicero, *De Republica*, vol. 1, p. 32.

(١١)

J. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de L'Ecriture sainte*, vol. I, III, VI, conclusion. (١٢)

أ. المجتمع المدني أو الدولة

يتناول الفصل الأول من مؤلف هوبز، *De Cive*، «حالة الناس خارج المجتمع المدني» (وهو بعنوان *on the state of men without civil society*). ولما كانت عبارة «مجتمع مدني» جديدة آنذاك، فقد حرص هوبز، كل الحرص، على تعريفها لاحقاً، فقال: «يُسمى الاتحاد المتكوّن بهذه الصورة حاضرة *cité*، أو مجتمعاً مدنيّاً، كما يُسمى شخصاً مدنيّاً»^(١٣). ولما كان المجتمع المدني ناتجاً عن العقد *Contrat*، فهو شخص مدني، أي «شخص ينبغي أن تُعتبر إرادته إرادة الجميع، بغضّ الطرف عن اتفاق عدد من الناس [على ذلك]»^(١٤).

وسبق لهوبز أن استعمل مصطلح «مجتمع مدني» كمعادل لكلمة الحاضرة *polis* اليونانية في كتاب *Elements of Law*. والمجتمع المدني، بعكس الحاضرة اليونانية، ليس مجتمعاً ناتجاً عن الطبيعة، إنّ ثمره إبداع، ثمره قرار إراديّ لأفراد رموا إلى إنشاء نظام سياسيّ سلميّ ثابت.

يُستعمل لفظ المجتمع المدني، الذي سيماهيه صموئيل فون بوفندورف *S. V. Pufendorf* بعد ثلاثين عاماً مع الدولة، في مقابل «الحالة الطبيعية» حين تسيطر «حرب الجميع ضدّ الجميع»، من جهة، وفي مقابل المجتمعات الطبيعيّة التي تشكّلها الأسر، كما يرى هوبز، من جهة ثانية. ويوصف هذا المجتمع بأنّه مدنيّ بقدر ما هو مصطنع. وهذا لا يعني أنّه غير حقيقيّ، بل هو مبتكر على يد الإنسان^(١٥).

فالمجتمع المدني، إذًا، كلمة جديدة أضيفت في أواسط القرن السابع عشر إلى لفظة دولة التي أذاعها نيكولا مكيافيلي *N. Machiavelli*، في فجر القرن السادس عشر، للدلالة على التنظيم السياسيّ والقانونيّ للناس الذين يعيشون في ظلّ سلطة واحدة، سيّدة، وضمن أرض محدّدة. ولكن، بعكس الدولة التي ليست في معناها الأصليّ طبيعيّة، كما أنّها ليست ثمره بناء إراديّ للأفراد، فالمجتمع المدنيّ هو جسم مخلوق كليّاً بيد الناس بهدف ضمان أمنهم، ورفاهيّتهم، وهنائهم. على خطى هوبز يرى صموئيل بوفندورف *S. V. Pufendorf*. أنّ

“Union, this made, is called a city, or civil society, and also a civil person,” Th. Hobbes, (١٣) *De Cive*, trans. S. Sorbier (Sirey, 1981), chapter 5, § 9.

Ibid, p. 66.

Th. Hobbes, *Léviathan*, trans. F. Tricaud (Sirey, 1971), p. 5.

(١٤)

(١٥)

الناس «يُنشئون مجتمعات مدنية»، و«يؤسّسوها»^(١٦).

عندما ندرس أصل مفردة المجتمع المدني نخلص إلى أنه مجتمع المواطنين civis، في مقابل مجتمع المسيحيين (الكنيسة)، وفي مقابل «المجتمع»، أي التجمع الطبيعي للأفراد، الذي لا ينشأ عن اتفاق جمعي يهدف إلى إنشاء سلطة مشتركة^(١٧).

يبدو أن التوازن الذي أحدثه كل من هوبز وبوفندورف بين كلمات «دولة» و«مجتمع مدني» بات جدّ راسخ في نهاية القرن السابع عشر، بحيث أن جان لوك Locke [في سنة ١٦٩٠. تمتون الفصل السابع من كتاب رسالة في الحكم المدني (Essai sur le pouvoir civil)، وهو بعنوان «حول المجتمع السياسي أو المدني»، استخدم كلمات «دولة» و«جسم سياسي» بدلاً من مجتمع مدني^(١٨). وما برح جان لوك مخلصاً للترسيمة التعاقدية، واضعاً المجتمع المدني في مقابل الحالة الطبيعية، معتبراً أن المجتمع المدني قد «تشكّل» و«تأسّس»^(١٩) كيما يصالح الشرور التي تعانيها الحالة الطبيعية المحال تجنبها [أي تجنب الشرور]^(٢٠). على أي حال يختلف مفهوم جان لوك عن مفهوم هوبز للمجتمع المدني. إذ يرى هوبز أن هدف المجتمع المدني الأساس هو ضمان السلام والأمن، فيما يرى جان لوك أن «الحفاظ على الملكية هو الهدف الأساس لهذا المجتمع»^(٢١). وبعد، يعتقد هوبز بأن المجتمع المدني هو ابتناء سياسي محض، فيما يتخذ المجتمع المدني عند جان لوك دلالة اقتصادية (أي معنى اقتصادياً مقابل الحالة الطبيعية)، وإنما يفترض، على العكس من ذلك، الحفاظ على الحقوق الأساس التي يمتلكها الناس في الحالة الطبيعية. وبهذا الانحراف المزدوج في المعنى اكتسب المجتمع المدني، عند جان لوك، بُعداً جديداً. إذ بات (١) مجتمعاً سياسياً مسؤولاً عن ضمان أمن المواطنين^(٢٢)، و(٢) نظاماً اقتصادياً ضامناً للملكية الخاصة، و(٣) نظاماً قانونياً ضامناً

Op. cit., pp. 52, 55, and 59.

(١٦)

(١٧) يميز صموئيل بوفندورف «المجتمع» عن «المجتمع المدني»، فيقول: «فلنفرّض أن الإنسان ينتمي إلى المجتمع بصورة طبيعية، لكن ذلك لا يعني، بالضرورة، أن لديه نزوعاً طبيعياً نحو المجتمع المدني». للمزيد، انظر،

S. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, book VIII, ch. 1, § 3.

Ibid, ch. 7, § 88-9.

(١٨)

Ibid, § 87-9.

(١٩)

Ibid, § 90.

(٢٠)

Ibid, § 85.

(٢١)

Ibid, § 90.

(٢٢)

لحماية الحقوق الفردية. وهنا نرى كيف تمّ الدخول في التمييز بين الدولة بوصفها مؤسسة سياسية، وبين المجتمع المدني بوصفه تنظيمًا اقتصاديًا.

وتبقى أعمال جان جاك روسو J. Rousseau الأكثر دلالة على الميل نحو جعل المجتمع المدني مستقلاً عن الدولة. لا شك في أنّ روسو، شأنه شأن سابقه، جمع بين كلمات «دولة» و«مجتمع مدني»، لكنه أسبغ عليهما دلالات جديدة. فهو يرى إلى الدولة على أنها ليست بمجمل المؤسسات السياسية، وإنما هي الجسم السياسي بما هو سلبيّ passif، أي الشعب المطيع للقوانين^(٢٣). أما المجتمع المدني الذي يستعمله بدل لفظ «دولة»^(٢٤)، أحياناً، فإنه يعطيه في الأعم الأغلب وضعاً دلاليّاً خاصاً. ولا يضع المجتمع المدني في مقابل الحالة الطبيعية، وإنما «الحالة المدنية»^(٢٥) أو «الاتحاد المدني»^(٢٦). وهو يرى أنّ المجتمع المدني مرحلة وسيطة بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية التي تشكّل المجال الذي تسود فيه الملكية الخاصة: «فأول من سور أرضاً بهدف أن يقول هذه لي، هو المؤسس الحقّ للمجتمع المدني»^(٢٧).

يرتبط المجتمع المدني المتصل بموضوع الملكية الخاصة بفكرة المدنية (أو الحضارة) civilisation. والمجتمع المدني، قبل أن يكون دولة، هو المجتمع المتمدّن^(٢٨)، هو المجتمع الذي يعيش فيه «الإنسان المتمدّن»، وهو المجتمع الذي تنمو فيه الفنون والعلوم^(٢٩). لا يحامي روسو بين الدولة والمدنية، فالدولة ثمرة عقد اجتماعي، أما المدنية فليست إلا وضعية تضع فيها القوانين «قيوداً جديدة على الضعفاء، وتمنح الأقوياء قدرات جديدة»، حيث يسود «قانون الملكية وعدم المساواة»^(٣٠). وإذا كان روسو ينظر بإيجابية إلى المجتمع السياسي الناجم عن العقد الاجتماعي، فإنه على العكس من ذلك، ينظر بسلبية إلى المجتمع المدني أو المتمدّن بوصفه مجتمع المصلحة والأهواء التي يصفها برنارد ماندفيل B. Mandeville في

J. J. Rousseau, *Contrat social*, book I, ch. 6.

(٢٣)

See J. J. Rousseau, *Emile*, book V.

(٢٤)

Contrat social, op. cit., book II, ch.8.

(٢٥)

Ibid, book II, ch. 6.

(٢٦)

J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, seconde partie, première phrase.

(٢٧)

Ibid, note i.

(٢٨)

Ibid, note l.

(٢٩)

Ibid.

(٣٠)

كتاب خرافة النحل *La Fable des abeilles* (٣١).

يستبدل روسو المجتمع المتمدن وهذا الإنسان، الذي أفسده التمدن، بالمواطن المتخلص من كل مصلحة خاصة، وكذا يستبدله بالمجتمع السياسي المؤسس على العقد الاجتماعي. هكذا نفهم ازدواج معنى كلمة «مجتمع مدني» في قاموس روسو، وبالتالي ازدواج قيمته. إذ يُثَمِّنُه إيجاباً بما هو مجتمع سياسي، وسلباً بما هو مجتمع متمدن. تعود هذه الازدواجية في القيمة، في الوقت نفسه، إلى موقف روسو الملتبس من المدنية، وإلى تعقيد العلاقة التي يقيمها بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية. لا يضع روسو الحالة الطبيعية في مقابل الحالة المدنية فحسب، وإنما يضع المجتمع الواقعي لمصيره القائم في عصره، حيث غالباً ما تراجعت شروط الإنسان إلى ما دون الحالة التي خرج منها^(٣٢)، في مقابل المجتمع المثالي الذي يمكن أن ينتج عن العقد الاجتماعي. لا ينعكس هذا اللبس في معنى كلمة مجتمع مدني في استعمال روسو لصفة «مدني» civil. إذ تعني لفظة «مدني» إما ما يعود، حكراً، إلى دائرة العام وسلوك المواطن (الحرية المدنية مثلاً)، وإما ما يعود بصورة أعم إلى الحياة في مجتمع يتعلق بالإنسان، سواء بوصفه مواطناً أم بوصفه ذي اهتمامات خاصة، يقول روسو: «يترتب على الزواج، مثلاً، بما هو عقد مدني نتائج مدنية، من دونها يصبح من المستحيل على المجتمع أن يستمر»^(٣٣). ويدو أن عدم ثبات دلالة مفهوم المجتمع المدني عنده عائد إلى الصعوبة التي يعانها في محاولة التوفيق بين المتطلبات الخاصة للإنسان والمتطلبات العامة للمواطن. ويرى روسو أن هذه الصعوبة تنجم عن تناقض شروط حياة الإنسان الحديث الموزع بين وضعه كمواطن وبين حياته الخاصة.

يرفض روسو فصل الإنسان عن المواطن من دون التوفيق بينهما. وهو نقاش دائم الحضور. تمكن هذه الازدواجية من بيان التطورات الحديثة التي تطل معنى كلمة مجتمع مدني، ويكثر الميل، حديثاً، نحو وضع الكلمة في مقابل الدولة بصورة ماهوية وتبسيطية. ويتناول السؤال الذي يطرحه روسو قيمة التقدم، إذ لا يعني التقدم المادي للمجتمع المدني، بالضرورة، تقدماً أخلاقياً للإنسان إلى ذلك، فإن هذا التقدم المادي، هو نفسه، متناقض.

Ibid, first part.

Contrat social, op. cit., book I, ch.8.

Ibid: book IV: ch. 8.

(٣١)

(٣٢)

(٣٣)

والمجتمع المدني هو منبع الظلم واللامساواة، بقدر ما هو منبع التقدم الاجتماعي^(٣٤). لا يرى روسو أن «المجتمع المدني» نموذج مثالي افتراضي للتنظيم الاجتماعي، وإنما ينظر إليه بوصفه مجتمع عصره، حيث تسود الملكية الخاصة وتقسيم العمل. وهو يرفض الأسس التي يقوم عليها هذا المجتمع، أي المنافسة وتضارب المصالح، وذلك باسم مفهوم توحدي للمجتمع السياسي، مفهوم مركّز إلى الإرادة العامة وفضيلة المواطن. وعكس فلاسفة الأنوار، لا ينمي روسو أي وهم حول تقدّم المجتمع المتمدّن بوساطة التجارة، ويدرك تمامًا بعضًا من تناقضات الحداثة، لا سيّما ازدواجيّة الإنسان والمواطن. ويرمي روسو إلى إيجاد توحيد ومصالحة بين الفرد والمواطن، من جهة، وبين المجتمع المدني والدولة، من جهة ثانية. يشكّل كتاب روسو منعطفًا في تطوّر مفهوم المجتمع المدني السذي لم يعد يمثل الوجه الناعم والشفاف للعقلانيّة الدوليّة، وإنما اختصارًا للتناقضات المجتمع التجاري السلعي.

ب. المجتمع المدني أو المجتمع السلعي

يقف روسو بقطعه لعلاقة المماثلة أو المماهة بين المجتمع المدني والدولة في مقابل هوبز، ويتابع الطريق الذي رسمه جان لوك، ولكنّه يستلهم أعمال الاقتصاديين الإنجليز على وجه خاص، ولا سيّما أعمال برنارد ماندفيل B. Mandeville وآدم سميث A. Smith.

في عام ١٧١٤ ظهر كتاب خرافة النحل *La Fable des abeilles* الذي أحدث ضجة كبيرة بسبب المفارقة التي تحملها الأطروحة التي يدافع عنها ماندفيل، إذ يرى أن الرذائل الخاصة تولّد نفعًا عامًا. ويفسّر الكاتب أطروحته بالقول بأن الاهتمام بالمصالح الخاصة وملاحقتها لا يدمّر المجتمع، بل يسهم في سعادة الجميع. وبهذا، فإنّ ماندفيل يُعتبر مؤسس مفهوم المجتمع المدني الحديث، بوصفه مقرّ المصالح والحاجات. بعد ماندفيل، كتب بيير فرانسوا مورو P. F. Moreau أن لفظة «مجتمع مدني»، التي لطالما اعتُبرت مرادفًا لللفظة مجتمع سياسي، باتت تميل إلى الانفكاك عنها، لتدّل على علاقات التبادل والاستهلاك والمنافع المتبادلة المدركة بوصفها حبكة النسيج الاجتماعي^(٣٥).

L. Colletti, *De Rousseau à Lénine* (Gordon and Breach, 1972), p. 209.

(٣٤)

P. F. Moreau, "Société civile et civilisation," in F. Châtelet (ed.), *Histoire des idéologies* (٣٥) (Paris: Hachette, 1978), p. 28.

وعلى العكس من روسو، يجد برنارد ماندفيل فضائل المجتمع المدني بوصفه دائرة التجارة والمنافسة. وهو يشبه بذلك تقلبات المجتمع المدني بامتلاء الرئتين بالهواء وإفراغهما منه بصورة متتابعة^(٣٦). ويرمي الكاتب بهذا التشبيه إلى القول بأن المجتمع المدني بحاجة إلى الطمع والجشع بقدر ما هو بحاجة إلى «التبذير والإسراف»، أي يحتاج إلى «الصناعة، وحسن العمل، والروح النشطة المبادرة»، بقدر ما يحتاج إلى استهلاك الأغذية المتوافرة بكثرة. وهنا نختطّ رسم مفهوم اقتصادي للمجتمع المدني بعيداً عن أي تدخل من الدولة، حيث ينتج الأفراد السلع ويستهلكونها.

وبالتالي تصبح روحية المبادرة وروحية التبذير، كلاهما، رذيلتين خاصتين، لكنهما ضروريّتان لتنفّس المجتمع المدني، وبالتالي تضمنان رفاه الجميع. إذ يزدهر المجتمع المدني الذي يسود فيه البخل والتبذير والتجارة والصناعة في آن، ويقدم، كذلك، أعظم فائدة للجميع. وعلى العكس من ذلك فإن سيطرة الفضيلة تأخذ المجتمع إلى الهلاك. وما قدمه ماندفيل، مجدداً، في ما يتعلق بمفهوم المجتمع المدني يكمن في فكرة الحصول على النفع المشترك بصورة مستقلة عن الإرادة المعتمدة للأفراد، فكل فرد يريد صالحه الخاص ويسعى إليه، ولا يسعى إلى صالح الجميع.

وبعد ماندفيل بنصف قرن، لخص آدم فيرغسون A. Ferguson هذا المفهوم، معتبراً أن «المجتمع المدني هو حصيلة فعل الإنسان، لا حصيلة تصميمه»^(٣٧). وهذا ما يلغي ما ذهب إليه هوبز من أن «لا يهدف العقد الاجتماعي إلى تأسيس المجتمع، وإنما أخذ المجتمع الذي وضعنا فيه الطبيعة إلى الكمال»^(٣٨).

يرى كل من ماندفيل وفيرغسون أن المجتمع المدني لا ينتج عن تأسيس إرادي، وإنما عن اللعبة الحرة للمصالح والحاجات والأهواء. وهكذا يحل المجتمع المدني التجاري، حيث تعقد علاقات التبادل والمصلحة جرّاء دورة الإنتاج والاستهلاك، محل المجتمع المدني الدولي.

وقد نظر آدم سميث، عام ١٧٧٦، لهذا المجتمع المدني التجاري في كتاب أبحاث حول

B. Mandeville, *La Fable des abeilles*, trans. L. and P. Carrive (Paris: Verin, 1974), p. 192. (٣٦)

A. Ferguson, *An essay on the History of Civil Society* (Londres, 1767). (٣٧)

A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science* (Edinburgh, 1792). (٣٨)

الطبيعة وأسباب ثراء الأمم *Recherches sur la nature et les causes de la richesses de nations*، إذ كان المعنى السائد للمجتمع المدني لا يزال سياسياً حينها. ففي موسوعة دالمبار وديدرو *l'Encyclopédie de d'Alembert et Diderot* نجد أن مقالتي «الدولة» و«المجتمع المدني» تشابهان في مضمونهما. يعرف لويس دي جوكور L. de Jaucourt الدولة على أنها «مجتمع مدني يتوحد فيه، معاً، جمع من الناس تحت سلطة أمير. وعليه يعرف ديدرو المجتمع المدني بالقول: «يقصد بالمجتمع المدني ذلك الجسم الذي يشكّله أناس أمة واحدة ودولة واحدة مجتمعين، مضافاً إلى العلاقات السياسية التي تربط الناس بعضهم ببعض».

يطرح آدم سميث - في مقابل هذا التصور السياسي والدولتي للمجتمع المدني - مفهوماً آخر له، مختلفاً كل اختلاف. إذ يرى أن المجتمع المدني هو مجتمع تبادل تجاري، هو جهاز تتناغم فيه المصالح تلقائياً، من دون أن يتعمد الأفراد ذلك. لا يستعمل آدم سميث في كتاب *ثراء الأمم* لفظ مجتمع مدني، ولا يتحدث إلا عن «الأمم» و«المجتمعات». فهل علينا - كما يرى بيير روزانفالون P. Rosanvallon - «أن نقرأ لفظ مجتمع مدني بدلاً من مجتمع عندما يورد آدم سميث لفظ مجتمع، على اعتبار أن الأمة والمجتمع المدني هما حقيقتان اثنتان متماثلتان»^(٣٩).

ويرى بيير روزانفالون أن «آدم سميث يفضل استخدام لفظ قليل الشيوع، [وهو لفظ أمة] التي لا يزال تعريفها غامضاً، على استخدام لفظة مجتمع مدني ذات الدلالة المحددة والواضحة»^(٤٠).

يفضل آدم سميث استخدام لفظ «مجتمع» و«أمة» لأنه لا يضع كالكتاب السابقين (هوبز، جان لوك، ديدرو، وروسو) المجتمع السياسي المأسس في مقابل الحالة الطبيعية، بل يضع «المجتمع» أو «الأمة» في مقابل الدولة. إنه بذلك يحلّ الزوج الأفهومي «مجتمع - دولة» محلّ الزوج الأفهومي «الحالة الطبيعية - مجتمع مدني». تكمن رؤية آدم سميث للمجتمع في هذا التبديل المثلث. مما يترتب عليه من نتائج. فالمجتمع، في نظره، جهاز تسيّره قوانينه الذاتية: قوانين المصلحة الخاصة، والتبادل، والحاجات، وتنظمه منظومة الحرية الطبيعية

P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique* (Paris: Seuil, 1979), p. 68.

(٣٩)

Ibid, pp. 68-9.

(٤٠)

البسيطة السهلة، التي يجب على الدولة أن لا تعرقل عملها بأي حال^(١١). وبالقدر الذي تكون فيه هذه المنظومة «طبيعية» بقدر ما يُنتج المجتمع المدني، بذاته، مبدأ نظامه. فالتجارة والمانيفاكتورة تدخلان، شيئاً فشيئاً، حكومةً منتظمةً ونظاماً صالحاً، ومعهما الحرية والأمن الفرديين^(١٢). ولا يحتاج المجتمع الذي تسيّره ضروراته الداخلية [الذاتية] إلى أن يكون مدنياً، أي محكوماً بقوانين الدولة. وهكذا نفهم لماذا فضّل آدم سميث كلمة «مجتمع» على عبارة «مجتمع مدني» التي تؤدي إلى اختلاط في المعنى بسبب المفهوم الدوليّ العالق بصفة «مدني». فعلى الدولة أن لا تمارس إلا ثلاث وظائف، أو واجبات، تجاه المنظومة الاجتماعية، وهي: (١) ضمان الأمن تجاه الخارج، و(٢) الحفاظ على النظام في الداخل، و(٣) القيام ببعض الأعمال العامة عندما تتخلّف المبادرة الخاصة^(١٣). يقوم النظام الاجتماعيّ أساساً على التبادل الاقتصاديّ وعلى الثروة، ومن ثمّ فإنّه لا ينتج عن تدخل الدولة.

وبعبارة أخرى، يكتفي المجتمع بذاته، أما الصناعة والتجارة فتؤمّن له التقدّم والرخاء. والآن نفهم لماذا فضّل آدم سميث استعمال لفظ «مجتمع» على استعمال لفظ «مجتمع مدني». فإسقاط صفة مدنيّ ترمز إلى إخراج الدولة من الحقل الاجتماعيّ. وبذلك يرسم آدم سميث ملامح مجتمع مستقلّ عفويّ (تلقائيّ، مسير ذاتيّ)، متحرّر من تدخلات الدولة، في الوقت الذي نشهد فيه اتّساع تدخلات الدولة في المجتمع المدنيّ، سواء في فرنسا أو في إنجلترا.

وكان أن في فجر القرن التاسع عشر قرّر برنارد ماندفيل وآدم سميث إحداث قطعة بين المجتمع المدنيّ والدولة. ومنذ ذلك الحين لم يعد المجتمع المدنيّ هو الدولة، وإنّما هو مجتمع تسيّره مبادئه الخاصة (الذاتية)، وهكذا أنهى تحرّر المجتمع المدنيّ [من الدولة] المماهة التي كانت قائمةً بين المجتمع المدنيّ والدولة.

انفكاك المجتمع المدنيّ

شهد القرن التاسع عشر تحوّلين جديدين طرأ على مفهوم المجتمع المدنيّ. الأوّل ذو طابع

A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesses de nations* (Londres, 1776), (١١) book IV, ch. 9.

Ibid, book III, ch. 4.

Ibid, book IV, ch. 9.

(١٢)

(١٣)

لبرالي، ويمثل المجتمع المدني المسير ذاتيًا أو المستقل. ينص القانون المدني، كما ورد في كتاب بنجامين كونستان B. Constant، على أنه يُنظر إلى المجتمع المدني بوصفه مجتمعًا من دون حاكمية الدولة. والثاني هو التحول الهيجليّ نسّم الماركسي الذي يركز إلى ميزتين رئيسيتين للمجتمع المدني، استخلصتا في أواخر القرن الثامن عشر، وهما أن المجتمع المدني (١) مجتمع اقتصادي و(٢) مجتمع صراعيّ conflictuelle. ويحلّ هيجل مسألة التناقض بين اتّساع الدائرة الدوليّة واستقلاليّة المجتمع المدني من خلال اعتبار أن الدولة والمجتمع المدنيّ بمثابة لحظتين مختلفتين في عملية واحدة. والمجتمع المدنيّ المتحرّر، عند هيجل، هو «المجتمع البورجوازي»، وهو حقلّ الحاجات، والتبادل، وتجاوب المصالح الخاصّة. يستعير ماركس مفهوم هيجل، ولكنّه يواجه النظرية الهيجليّة بواقع الدولة والمجتمع في عصره، ويستنتج غياب التوافق أو المصالحة بينهما. فالدولة لا تحلّ تناقضات المجتمع المدنيّ البورجوازيّ، كما كان يتصوّر هيجل، بل تفاقمها.

أ. المجتمع المدنيّ من دون الدولة

عرفت عبارة «مجتمع مدنيّ» أولّ ضموّر لها في أواخر القرن الثامن عشر، إذ غابت عن إعلان حقوق الإنسان وعن الدساتير الثوريّة، وأبعدت لتحلّ محلّها لفظة «أمة»، من جهة، ولفظة «مجتمع»، من جهة ثانية، لا يتكلّم كلّ من ماكسميليان روبسبير M. Robespierre، وسان جوست Saint Just، وسييس Sieyès، كثيرًا عن علاقة «مجتمع مدنيّ - دولة»، وإنّما عن علاقة «مجتمع - أمة». يضع سان جوست المجتمع الذي «ليس من صنع الإنسان البتّة» في مقابل الجمهوريّة التي هي محض إنشاء إنسانيّ^(٤٤). ويضع سييس Sieyès «الأمة»، وهي «هيئة متّحدين يعيشون في ظلّ قانون مشترك»^(٤٥)، في مقابل المجتمع الواقعيّ المنقسم والمتعدّد^(٤٦). يرى سييس Sieyès إلى الأمة على أنّها سابقة على المجتمع: «توجد الأمة قبل كلّ شيء، وهي مصدر كلّ شيء»^(٤٧). وهكذا يختفي المجتمع المدنيّ خلف الأمة الـ «واحدة»، وهي «الكلّ». وعلى الهيئات الوسيطة والمصالح الجماعيّة أن تختفي وتذوب

L. Saint-Just, "Institutions Républicaines," section 2, in *Œuvres choisies* (Paris: Gallimard, (٤٤) 1968), pp. 312-4.

E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (Paris: P.U.F., 1982), p. 31. (٤٥)

Ibid, p. 50. (٤٦)

Ibid, p. 67. (٤٧)

في الأمة الواحدة^(٤٨). وباختصار، أطاح سيس Sieyès بالمجتمع المدني.

وإذا بدأ أن المجتمع المدني قد اضمحل في آلام الثورة، فإنه ما لبث أن بُعث مجددًا. وأظهر هذا البعث عن توسع جديد في اكتشاف ما يختزنه هذا المفهوم من إمكانيات غنية. يعتبر كتاب كانط *Théorie du droit* جيدًا عن هذه الفاعلية الجديدة للمجتمع المدني. فهو، في عيون كانط، دائرة الحق العام كما الخاص^(٤٩). رفض كانط وضع الحق، ببساطة، في مقابل الحالة الطبيعية، مؤكدًا أنه «في المجتمع المدني، فحسب، يمكن أن يحدث أعظم نمو في الاستعدادات الطبيعية»^(٥٠). وهكذا يستعيد المجتمع المدني دلالة قانونية حجبها اقتصاديو القرن الثامن عشر في البند ١٨٣٢ من القانون المدني، الذي ينص على أن «المجتمع» عقد يتفق شخصان، أو أكثر، على الاشتراك في الانخراط فيه. وبذلك شكّل القانون المدني [الفرنسي] لعام ١٨٠٤ الإشهار النموذجي لعملية الاتفاق هذه.

وعلى عكس الأمة، يتولد المجتمع عن حسابات إرادية وعقلانية يجريها الناس. ويتمدّن المجتمع بالقانون. فالمدينة، تلك الكلمة المبتكرة في القرن التاسع عشر، تشير إلى أفضلية إقامة العلاقة بين الناس على أساس القانون لا على أساس القوة.

يعبر لفظ «القانون المدني» عن مجتمع يعتبر ذاته «مدنيًا»، أي يسيره قانون يناسبه. وإذا ما عدّلنا معنى «القانون المدني» يُصير «الحق المدني» «حقًا خاصًا»، أي حق العلاقات الاجتماعية في مقابل الحق العام، أي حق الإمرة أو السيادة. وبالتالي، يصبح الحق المدني نموذج كل حق وأساسه. ويرى فرانسوا ترونشيه F. Tronchet أن القانون المدني عماد التشريع الفرنسي. القانون هو التعبير المشخص والملموس لوجود نظام داخلي (ذاتي) للمجتمع المدني. وهذا النظام ليس اقتصاديًا فحسب، كما هو عند آدم سميث، وإنما حقوقي كذلك. وفي مفارقة غريبة، يقدم قانون نابليون نفسه كأداة لاستقلالية المجتمع المدني، مع أنه من صنع الدولة، عين الدولة.

يمكن للمجتمع المدني أن يتخلص من الدولة ويقطع العلاقة معها إذا ما توفّر له حقه كمجتمع مدني. ويتجلّى هذا القطع بوضوح في تقابل مدني - سياسي. وشيئًا فشيئًا،

Ibid, pp. 86-7.

E. Kant, *Théorie du droit*, § XLVI

E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 83.

(٤٨)

(٤٩)

(٥٠)

يتماهي المجتمع المدنيّ مع الدائرة الخاصّة وهي غير الدائرة العامّة حيث تسود الدولة. ويُذكر أنّ أعمال بنجامين كونستان B. Constant هي الأكثر دلالةً على هذا القطع.

فمع بنجامين كونستان تصبح الدلّاليّة رؤيةً، ميزتها الأساس هي الفصل بين المجتمع والدولة. يشي كونستان على ثقة المجتمع المدنيّ باكتفائه الذاتي، ويطالب بالاعتراف بحقوق المجتمع المدنيّ وحرّياته في مواجهة الدولة، فيقول: «أطالب بالحرّيّة المدنيّة مع أشكال أخرى من الحرّيّة السياسيّة»^(٥١). ويرى كونستان أنّ الحرّيّة المدنيّة، أي التمتع الهادئ بالاستقلال الفرديّ^(٥٢)، هي حصيلة تقدّم المدنيّة، والتجارة، والتواصل^(٥٣). وأغنت عمليّات التواصل هذه شبكة العلاقات التي ينسجها الأفراد في ما بينهم في المجتمع المدنيّ، فباتت التفرّعات الاجتماعيّة أكثر تعقيداً واتّساعاً ممّا كانت عليه في السابق. فالمجتمع المدنيّ هو محض مجتمع تواصل، تواصل قائم بفعل شبكة علاقات بفرديّة. يظهر كونستان - بعيداً عن وضع الحرّيّة الفرديّة الخالصة في مقابل الحرّيّة السياسيّة الجمعيّة - أنّ دائرة نشاط الأفراد هي دائرة علائقيّة، تبسط فيها فعاليّة العلاقات البفرديّة (بين الأفراد). ويعاني المجتمع المدنيّ خطرين يتهدّدانه: (١) خطر استغراق الأفراد بالتمتّع باستقلالهم الفرديّ، والاهتمام بمصالحهم الخاصّة^(٥٤)، منغلّقين، بذلك، داخل دائرتهم الفرديّة، و(٢) خطر آخر معاكس، يكمن في احتمال ذوبان المجتمع المدنيّ في الدولة. يؤكد كونستان أسبقيّة المجتمع المدنيّ المنطقيّة والوجوديّة قبالة الدولة، فيقول: «في اللحظة التي يوجد فيها المجتمع تنشأ بين الناس علاقات ما [...]»، والقوانين [...] ليست سبب هذه العلاقات التي تسبقها، أصلاً، في الوجود»^(٥٥). تنبثق الدولة من رحم المجتمع المدنيّ لا العكس، ويُسيّر كلّاً منهما مبادئ انتظامه الخاصّة به. ولا تفعل قوانين الدولة أكثر من عكس قوانين المجتمع. وهكذا تقوم ازدواجيّة مجتمع مدنيّ - دولة. ويرجع كونستان هذه القطيعة لأسباب «طبيعيّة»، فالعلاقات بين الناس في المجتمع المدنيّ «مطابقة لطبيعتهم»، وبالتالي فهي ضروريّة، «نمّ جزء من الوجود الإنسانيّ يظلّ بالضرورة، فرديّاً ومستقلاً، متمتّعاً بحقه في الوجود خارج أيّ

B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, ed. M. Gauchet (Paris: Pluriel, 1980), p. (٥١)

510

Ibid, p. 182.

(٥٢)

Ibid, p. 184.

(٥٣)

Ibid, pp. 512-3

(٥٤)

Ibid, p. 57.

(٥٥)

اختصاص اجتماعي»^(٥٦). وها هنا يطعن (يجعله طبيعيًا) الكاتب المجتمع المدني، إذ ينتزعه من القبضة الدولية، ويعكس علاقة دولة - مجتمع مدني. يؤول تقدّم المدنيّة (الحضارة) إلى استقلاليّة المجتمع المدنيّ تجاه الدولة شيئًا فشيئًا. والتناقض الذي أشرنا إليه سابقًا بين التنامي الفعليّ لهيمنة الدولة والاستقلال المتزايد للمجتمع المدنيّ هو ما يحلّله كونستان، وكذا يسعى إلى حله. ويمكن عمدة هذا الحلّ في أنّ حركتيّ تقوية الدولة وتزايد استقلاليّة المجتمع المدنيّ هما حركتان متضافرتان، وليستا متباينتين. إذ يرى بنجامن كونستان أنّه على الرغم من اغتناء المجتمع المدنيّ وتعقيده فإنّ اتّساع دائرته لا تفضي بذاتها إلى تراجع الدولة. فكيف نفدّر أنّ ازدياد الوصاية الدوليّة على المجتمع المدنيّ تتساق مع تزايد استقلاليّة المجتمع المدنيّ إيّاه؟

يقيم بنجامن كونستان، بدايةً، حدًا فاصلاً بين المجتمع المدنيّ والدولة، ويعرّف حدود الإمرة السياديّة. ويحلّل، بالتالي، تبادل التأثير والتأثير بين المجتمع المدنيّ والدولة. وعلى عكس بعض البراليين الجدد، لا يضع كونستان المجتمع المدنيّ في مقابل الدولة بوصفهما دائرتين اثنتين من دوائر الواقع، بل يجتهد في «مزجهما».

الحداثة، في عيون كونستان، لا تتعلّق بوضع حواجز مصطنعة لتدخّل الدولة، بل هي تشجّع التنظيم الذاتيّ للمجتمع المدنيّ وتنظّمه. يعتقد بنجامن كونستان أنّ تقوية الدولة لا تتناقض، بالضرورة، مع تقوية المجتمع المدنيّ، فدولة قويّة تفترض مجتمعًا مدنيًا قادرًا. وهو لا يرفض الدولة باسم المجتمع المدنيّ، ولا يرفض الحرّيّة السياسيّة لصالح الحرّيّة المدنيّة، وإنّما يمزجها معًا^(٥٧).

نلاحظ هنا المسافة التي تمّ قطعها ابتداءً من المعادلة الأصليّة بين المجتمع والدولة. فمن مجتمع مدنيّ اصطناعيّ يؤسّسه الإنسان، وصولاً إلى مجتمع مدنيّ طبيعيّ تسيّره ضروراته الداخليّة، ومن تميّن الدولة كضامن للحرّيّات السياسيّة، ثمّ الانتقال إلى تمجيد المجتمع حيث تسود الحرّيّات المدنيّة، وهكذا، باتت القضية المركزيّة هي قضية مصالح المجتمع المدنيّ مع الدولة، وهذه القضية هي ما سيحاول هيغل معالجتها في مبادئ فلسفة الحقّ *Principes de la philosophie du droit*. وبالعودة إلى اقتصاديّ القرن الثامن عشر، يقدّم

Ibid, p. 271.

(٥٦)

Ibid, p. 514.

(٥٧)

هيجل المجتمع المدني بـ«لامح» مجتمع بورجوازي».

ب. المجتمع المدني أو المجتمع البورجوازي

المفهوم الهيجلي للمجتمع المدني هو، بلا ريب، المفهوم الأكثر إسهاباً في تثبيت المعنى الحديث لهذه الفكرة. فبعد أن رفض المماهة التقليدية بين الدولة والمجتمع المدني، وتحت تأثير كل من آدم سميث ودوغالد ستيوار (D. Steurat)، ينظر هيجل إلى المجتمع المدني بوصفه «منظومة الحاجات»^(٥٨)، أي دائرة الإنتاج وتقسيم العمل، ولقد أسماه هيجل بـ«المجتمع البورجوازي» (bürgerliche Gesellschaft) كما يبرز أن هذا المجتمع يوصف ببعده الاقتصادي.

يعلل هيجل اختياره لهذه العبارة الجديدة بقوله: «في ميدان الحق نتحدث عن الشخص، وفي ميدان العائلة نتحدث عن عضو العائلة، وفي المجتمع المدني نتحدث عن البورجوازي (Bürger)»^(٥٩). لا يرى هيجل إلى «المجتمع البورجوازي» على أنه مجتمع موضع تاريخياً - كما رأى كارل ماركس لاحقاً، أي المجتمع الذي تصبح فيه البورجوازية طبقة سائدة - وإنما يرى فيه مرحلة في عملية، مرحلة معلقة بين العائلة والدولة [تلي العائلة وتسبق الدولة]^(٦٠).

عندما يتحرّر الإنسان من العائلة يصبح «بورجوازيًا»، قادراً بعمله على تأمين حاجاته. وعلمًا أن هيجل لا يلجأ إلى استخدام ألفاظ غريبة عن لغته (الألمانية)، فإنه يستعير اللفظة الفرنسية «بورجوازي» (der Bürger als bourgeois)، ليميّز بين المواطن والبورجوازي، فالبورجوازيون هم أولئك الذين ينظرون إلى ذواتهم فحسب، على عكس المواطنين الذين تحرّكهم المصلحة العامة. وهكذا لا تقتصر البورجوازية على التجار والصناعيين، ولكن تشمل، بصورة أعم، كل الأفراد المهتمين بأمنهم وملكيتهم الخاصة.

يمثل المرور من العائلة إلى المجتمع المدني «لحظة الفرق»^(٦١) (le moment de différence)، كما يسميه هيجل، فبعد أن لم يكن الإنسان إلا عضواً في عائلة، يتحرّر في

G. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, (٥٨) 1982), § 258.

Ibid, § 190.

(٥٩)

J. P. Lefebvre and P. Macherey, *Hegel et la société* (Paris: P.U.F., 1984), pp. 20.

(٦٠)

Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 181.

(٦١)

المجتمع المدني وبوساطته، ويصبح هو نفسه الهدف الخاص لأفعاله.

يعتبر هيغل أن للمجتمع المدني البورجوازي ثلاثة أبعاد متتالية. إذ هو نظام اقتصادي (منظومة حاجات)، أولاً، ومن ثم فهو نظام حقوقي (التشريع)، وأخيراً هو نظام مؤسساتي (إدارة وهيئات). وعليه، يجب أن لا نحصر المجتمع المدني ببعده الأول. فبعكس اقتصادي القرن الثامن عشر يفهم هيغل المجتمع المدني بوصفه دائرة حقوقية ومؤسسية تسبق قيام الدولة. والمجتمع المدني الهيجلي هو المعلن عن الدولة (والمبشر بها)، لا مجرد وجه آخر لها. وباعتبار آخر، تتجاوز الدولة المجتمع المدني، لكنّها لا تلغيه. ويظلّ المواطن بورجوازيًا دائمًا، كما يظلّ فرد العائلة. وهكذا، فالدولة الهيجلية ليست شمولية بالمعنى الذي تصبح فيه العالم الوحيد الممكن للمواطن، بمعنى أنّ الدولة تمتصّ المجتمع المدني. تتجاوز الدولة المجتمع المدني، لأنّ الأخير لا يهتم إلا بهدف «محدد ومحدود»^(٦١)، أي المصالح الخاصة، الفردية منها أو الجماعية.

لا يرفض هيغل المجتمع المدني باسم الدولة، بل يعترف له ببعض الفضائل، ولا سيما تأكيده على الحق الفردي والأخلاق المهنية. «ففي المجتمع المدني يتحقّق الرفاه الخاص بوصفه حقاً. وقدسية الزواج والشرف المهنيّ هما عماداً هذا المجتمع»^(٦٢). ولكن يبقى للمجتمع المدني رسالة أساس، وهي تحضير الأرض للدولة. يؤكد هيغل أنّ «المجتمع المدني يفضي إلى الدولة»^(٦٣)، (يسير بنا باتجاه الدولة). وبذلك لا يقدم هيغل الدولة بوصفها «حقيقة» المجتمع المدني، أي تحقّقه الفعليّ فحسب، وإنما بوصفه [أي المجتمع المدني] المرتكز أو الأساس الذي تقوم عليه. وبالنتيجة فإنّ المجتمع المدني يولد وينمو في الدولة، وبالتالي، فإنّ الدولة هي الأولى في الواقع. وهكذا يصبح المجتمع المدني محطة من فكرة الدولة، ويأخذ معناه بلحاظ علاقته بها.

المجتمع المدني، هو أساساً، الدولة بالقوة. ولكنه ليس إلا «دولة من دون تماسك»^(٦٤)، أو أيضاً، «دولة التوتّرات والانقسامات»^(٦٥). وعليه، يفهم هيغل المجتمع المدني بوصفه

Ibid, § 256.

(٦٢)

Ibid, § 255.

(٦٣)

Ibid, § 256.

(٦٤)

Ibid, § 256.

(٦٥)

Ibid, § 523.

(٦٦)

نقصاً في الشموليّة والوحدة قياساً بالدولة. لكنّ هذا لا يعني أنّ المجتمع المدنيّ لا يوجد إلّا في علاقة مع الدولة. وهيجل يمنحه وجوداً خاصّاً به. فعلى الرغم من أنّ المجتمع المدنيّ مؤسّس على أنانيّة البحث عن المصلحة الخاصّة وعن إشباع الحاجات، فإنّه ليس حالة طبيعيّة تسود فيها احترام الجميع ضدّ الجميع. ففي المجتمع المدنيّ، يتوصّل البورجوازيون إلى تنظيم أنفسهم. وبهذا المعنى، فالمجتمع المدنيّ هو دائرة المؤسّسات الخاصّة: النقابات، والاتّحادات، وغيرها. تتوصّل هذه الاتّحادات إلى مزج المصالح الفرديّة الخاصّة، وتكون مؤقّلة، بتوسّط فعلها القانونيّ، لأنّ تنظّم بعض صراعات المصالح. ولكن هذه الصراعات تبقى، في المجتمع المدنيّ، دائمة التهديد بالخطر. ولا تنجح المؤسّسات الخاصّة التي لا تتوصّل إلّا إلى نظم المصالح الجماعيّة، من دون المصالح العامّة، في تلافي تلك الصراعات.

ينادي النموذج الهيجليّ للمجتمع المدنيّ، إذًا، بانفصاله عن الدولة وبارتباطه بها في آن. فالمجتمع المدنيّ لا يتحقّق بذاته، بل بغيره. والدولة هي التي تتحمّل مسؤوليّة حلّ تناقضاته الداخليّة. وبالتالي، فإنّ عليه أن يخضع لسيطرة الدولة. وفي النهاية، يعظّم هيجل تعلق المجتمع المدنيّ بالدولة بوصفها دائرة معالجة الصراعات والتوفيق بين المصالح.

ومذ هيجل بات مفهوماً أنّ المجتمع المدنيّ ليس الدولة، ولكنّه لا يوجد إلّا حين يُنسب إلى الدولة، وتبقى هذه العلاقات ملتبسةً، بين الدولة والمجتمع المدنيّ تنعقد لعبة معقّدة من التضاؤ والتكامل. يصوغ كارل ماركس تحليله الخاصّ للمجتمع المدنيّ في علاقته مع الدولة بالاستناد إلى نقده لفكرة هيجل.

وجاءت ردّة فعل كارل ماركس K. Marx في مواجهة الرؤية الهيجليّة للمجتمع المدنيّ. بادئ ذي بدء، يعرض ماركس المفهوم الهيجليّ على واقع المجتمع المدنيّ والدولة القائمة، ويلاحظ غياب التقابل بينهما. فالدولة ليست التحقيق الفعليّ للحرّيّة وللمصلحة العامّة. والمجتمع المدنيّ ليس متعلّقاً بالدولة بهذه الصورة المبسّطة. ومن ثمّ يطبّق ماركس التصرّو الهيجليّ للمجتمع المدنيّ لنصوص الاقتصاديين التي استلهمها هيجل، ويستنتج، ها هنا، غياب التقابل بينهما. فالمجتمع المدنيّ، عند سميث، ليس المنظومة المؤسّسيّة للحاجات التي يصفها هيجل.

يرمي كارل ماركس إلى تجذير المجتمع المدنيّ في واقع العلاقات الاجتماعيّة. وهو يرى أنّ المجتمع المدنيّ يمثّل الشروط المادّيّة لوجود الأفراد. تعود جذور العلاقات الحقوقيّة، كما

أشكال الدولة، إلى شروط الوجود المادية التي اعتبرها هيغل مجتمعاً مدنياً، على غرار ما فعله منظرو القرن الثامن عشر من إنجليز وفرنسيين^(٦٧). وبدل هذا التصور المثالي للمجتمع المدني الهيجلي، يضع ماركس مفهوماً مادياً وتاريخانياً له. يحتفظ ماركس بمفردة مجتمع بورجوازي (bürgerliche Gesellschaft)، ويعتبره مرحلة من عملية تاريخية أصبحت خلالها البورجوازية طبقة سائدة. ففي كتاب الأيديولوجية الألمانية L'idéologie allemande بمائيل ماركس K. Marx وفريدريك إنجلز F. Engels بين «المجتمع المدني» و«العلاقات الإنسانية» المرتبطة بأسلوب الإنتاج الرأسمالي^(٦٨). وبهذا اللحاظ، لا يُعد المجتمع المدني عماد الدولة فحسب، وإنما عمدة لكل التاريخ الذي يربطه «بالعملية الواقعية للإنتاج» يمثل الإنتاج المادي للحياة. وعليه، نخلص إلى أن كارل ماركس وفريدريك إنجلز يؤرخان المجتمع المدني، وما هو إلا المجتمع البورجوازي بحقباته المختلفة. يهدف ماركس إلى اختطاط بنى المجتمع المدني البورجوازي الداخلية، وكذا يشرّحه انطلاقاً من قراءة الاقتصاديين له^(٦٩). يحتفظ ماركس بمفهوم اقتصادي للمجتمع المدني البورجوازي، ويقلب الرؤية الهيجلية رأساً على عقب، فيقول إن الدولة ليست مرتكز المجتمع المدني، بل على العكس، المجتمع المدني هو الذي يشكل مرتكز الدولة^(٧٠).

وتعليقاً على هيغل، يرى ماركس في المجتمع المدني «الدولة الخاصة»، أي الدولة غير السياسية، أو الدولة التي لا تمثل المصلحة العامة. ويعتقد أن هيغل يفصل بين المجتمع المدني والدولة^(٧١). يعترف ماركس بوجود هذا الفصل، فهو حقيقي وواقعي في الدولة الحديثة. تتميز الدولة بتوسط الإدارة البيروقراطية، وهي بالفعل منفصلة عن المجتمع المدني، أي عن الشروط المادية لوجود الأفراد. إذاً، يرى ماركس أن استخفاف هيغل يتجلى في أنه حلّل واقع الدولة البروسية تحليلاً واقعياً، تلك الدولة التي سادت المجتمع المدني عندما ثبقرط. ويذهب ماركس إلى حدّ أنه اعتبر أن هيغل لا يؤمن بانفصال المجتمع المدني عن الدولة

K. Marx, "Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique," in K. Marx (٦٧) and F. Engles (eds.), *Etudes philosophiques* (Paris: Éd. sociales, 1974), p. 121.

K. Marx and F. Engles, *L'idéologie allemande* (Paris: Éd. sociales, 1968), p. 57. (٦٨)

"Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique," op. cit., p. 121. (٦٩)

K. Marx, *Critique du droit politique hégélienne* (Paris: Éd. sociales, 1975), p. 38. (٧٠)

Ibid, pp. 130-1. (٧١)

فحسب، بل يعتبر أن المجتمع المدني نقيض، أو ضدّ، الدولة كذلك^(٧٢). هذا التضادّ هو ما يميّز «الوضع الحديث»^(٧٣)، أي الاستلاب. هذا وإنّ الفصل الفعليّ بين المجتمع المدني والدولة يؤدي عملياً إلى فصل الإنسان [بما هو فرد] عن المواطن. فالإنسان، إذ يصبح غريباً عن ذاته، يجد نفسه منقسماً بين الحياة العامّة وحياته الخاصّة، بين حياته كمواطن وحياته كبورجوازي. ويعتقد ماركس بأنّ الوهم السياسيّ اللبراليّ يقوم على إبقاء الدوائر العامّة والدوائر الخاصّة مفصولتين في الحياة الواقعيّة، وموحدتين في الحياة السياسيّة.

وانطلاقاً من ذلك، يقدم ماركس قراءتين مهمّتين للمجتمع المدنيّ. فمن جهة يشكّل المجتمع المدنيّ مرتكز الدولة الواقعيّ والمادّي، ومن جهة ثانية، هو نقيض الدولة. إذ، نجد عند ماركس مفهومين اثنين للمجتمع المدنيّ، وكذا نجد نظريّتين للدولة^(٧٤). فالمجتمع المدنيّ، من وجهة نظر الاقتصاديّ، هو البنية التحتيّة التي يقوم عليها بناء الدولة. والمجتمع المدنيّ، بهذا المعنى الأوّل، هو المجتمع البورجوازيّ الذي حلّله من زاوية اشتغاله الاقتصاديّ والاجتماعيّ. أمّا المجتمع المدنيّ، من وجهة النظر الاجتماعيّة، فهو التنظيم الاجتماعيّ الناتج عن تخلق الدولة الحديثة وتمييزها. يقول ماركس إنّ الدولة البونابرتيّة جعلت نفسها مستقلّة عن المجتمع المدنيّ^(٧٥).

وبلحاحظ المعنى الثاني يصبح التكوّن التاريخيّ للمجتمع المدنيّ موازياً لمعنى الدولة الحديثة. وبالتالي فإنّ المجتمع المدنيّ مزدوج القيمة والمعنى. فهو مجتمع مدنيّ اقتصاديّ، من جهة، ومجتمع مدنيّ سياسيّ، من جهة ثانية. يحلّل أنطونيو غرامشي A. Gramsci المجتمع المدنيّ بلحاظ هذا المعنى الثاني الذي يعطيه ماركس. يعود غرامشي إلى هيغل من دون المرور بماركس، ويرى في المجتمع المدنيّ دائرة المؤسّسات الخاصّة، من كنائس، ومدارس، ونقابات، وغير ذلك.

ويستلهم لويس ألتوسير L. Althusser هذا المجتمع المدنيّ، كما فهمه غرامشي، ليني نظريّته حول الأجهزة الإيديولوجيّة للدولة^(٧٦). يعتبر غرامشي أنّ وظيفة الدولة لا تُختزل

Ibid, p. 130.

(٧٢)

Ibid, p. 126.

(٧٣)

B. Badie and P. Birnbaum, *Sociologie de l'Etat* (Paris: Pluriel, 1983), p. 15.

(٧٤)

K. Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* (Paris: Pauvert, 1984), p. 274.

(٧٥)

See L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat," *La Pensée* 151 (Juin, ١٩٦٦).

(٧٦)

في القمع أو الإكراه، وإنما تتضمن كذلك، سلسلة من المؤسسات المعتمدة، لا سيما القانونية منها، كما تسهم في نشر الإيديولوجيا السائدة. إذا، ليس المجتمع المدني دائرة تقدم [في وجودها] على الدولة، بل هو مرتكز الدولة، ومضمونها الأخلاقي، ومجال ممارسة الهيمنة الثقافية والسياسية^(٧٧). وبهذا المعنى يكون المجتمع عند غرامشي دائرة سياسية، لا مجرد دائرة اقتصادية، هو فضاء - بنته المؤسسات - حيث تنشأ الإيديولوجيات التي تشكل لحمة المجتمع، وتُنشر فيه على أوسع نطاق.

يرى ماركس أن المجتمع المدني يرتبط بالبنية التحتية والبنية الفوقية، وله قيمة مزدوجة، أو معنى مزدوج. أما عند غرامشي فهو العنصر المحدد للبنية الفوقية. وهكذا فإن التأويل الاقتصادي للمجتمع المدني يصبح مرفوضاً. فبالنسبة إلى غرامشي ليس المجتمع المدني أسلوب الإنتاج الرأسمالي، ولكن دائرة ممارسة وظيفة الدولة الإيديولوجية والسياسية. وهنا نطالع تغيراً حقيقياً في المفهوم التقليدي للمجتمع المدني، فمع غرامشي نصبح بعيدين جداً عن آدم سميث وبرنارد ماندفيل، وبذلك مهدت هذه التطورات الدلالية لتحولات دلالية في مفهوم المجتمع المدني في القرن العشرين.

تحولات المجتمع المدني

يرى كل من هيغل وبنجامن كونستان إلى مفهوم المجتمع المدني على أنه منفصل عن الدولة، فيما يرى ماركس أنه مماثل للمجتمع البورجوازي، وينظر إليه غرامشي بلحاظ البنى الفوقية، ويبدو أن مفهوم المجتمع المدني غارق في كثرة المعاني أو الدلالات، من دون منطق ما جامع بين استعمالاته المختلفة. إذ اختفى مفهوم المجتمع المدني في القرن العشرين بعد أن اتخذ هذه الأشكال المتلاحقة، وأُعيد لاحقاً بمظاهر جديدة، فقد لحق بالبناءات النظرية المعقدة لهيغل وماركس وغرامشي مانوية مبسطة، ترى في الدولة رمزاً للشر، وفي المجتمع المدني الممثل الأسطوري للخير.

1970); and published in: idem, *Positions* (Paris: Éd. sociales, 1976), p. 82.

A. Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Éd. sociales, 1977), pp. 469, 606.

(٧٧)

أ. كسوف المجتمع المدني

يمكن تفسير غياب مفهوم المجتمع المدني [عند اللبراليين و الماركسيين المحدثين] بتقديم فرضيات ثلاث.

يمكن أن يفسر غياب مفردة «المجتمع المدني» باستعادة الجدل الذي يضع الدولة في مقابل هذا المجتمع. تنتقل قضية علاقة التباين أو التكامل بين المجتمع المدني والدولة باتجاه تحليل العلاقات السلطوية التي تخلل المجتمع المدني كما الدولة. يتساءل الكتاب اليوم، بعد رفضهم للنقاشات النظرية حول فضائل كل من المجتمع المدني والدولة، عن القدرات الملموسة للمؤسسات، عامة كانت أو خاصة، لتلبية متطلبات الشأن العام بفعالية. لا تنجز هذه التحليلات قطيعة تامة مع إشكالية علاقات «دولة - مجتمع مدني»، بل لا تنقلها إلا إلى مجال يمكن أن يجعل هذه العلاقات ملموسة بصورة أفضل.

ومن جهة ثانية، يمكن تعليل الضمور الذي أصاب مفردة «مجتمع مدني» بإعادة تنشيط موضوع دولة القانون المؤدية إلى رفض الوهم الأصلي الزاعم وجود مجتمع مدني غير سياسي، وهم روج له الاقتصاد السياسي الإنجليزي في القرن الثامن عشر. ولا يمكن للمجتمع الذي ينظمه القانون، أي المجتمع الحديث، أن يكون مجتمعاً بلا دولة. وهذا التعليل ليس مقنعاً البتة، باعتبار أن الانتقادات المعاصرة الموجهة للدولة عموماً وللدولة الشمولية خصوصاً، والتي ترى فيها نظاماً يتلعب المجتمع المدني وينكر استقلالته، قادت إلى إعادة تقييم المجتمع المدني تقييماً إيجابياً.

وعليه، يمكن تقديم فرضية ثالثة تعزي بضمور المجتمع المدني ومن ثم انبعائه مجدداً إلى التبدل الذي أصاب دلالة الكلمة التي لم تعد تشتغل كمفهوم، بل كأسطورة.

ب. أسطورة المجتمع المدني

لم يؤدّ تراجع الماركسية حديثاً إلى اختفاء مفردة «مجتمع مدني»، بل على العكس، أدى إلى استعادة الاهتمام بالمجتمع المدني. ولكن أي مجتمع مدني؟

في أيامنا هذه، ظهر المفهوم مجدداً في خطابات أهل السياسة، والفلاسفة، وأهل الاقتصاد والاجتماع. ففي الخطابات السياسية يظهر المجتمع المدني بوصفه الوجه المقابل للدولة (النقيض)، وينزع، أكثر فأكثر، إلى اكتساب قيمة اجتماعية. ولدى اليمين، كما

اليسار، تراجع الايديولوجية الدولية.

يعلن علماء الاجتماع «انبعاث المجتمع المدني» في فرنسا بصور مختلفة، صور تعكس تعدد الاتحادات، ولا مركزية المسؤولية ونشرها في هيئات اجتماعية، ونمو قطاع الاقتصاد الاجتماعي، وإلى غير ذلك. وهكذا، حل مجتمع حيوي وعلائقي محل الدولة - الرحمة التي تضع تحت وصايتها مجتمعاً مدنياً مصاباً بفقر في الدم. يرى جان بيير غارنييه J. P. Garnier ودينيز غولدسميث D. Goldschmidt أن «المجتمع المدني» قد يخرج أخيراً من سباته الطويل، ليحشر الدولة في موقع الدفاع عن النفس^(٧٨).

وبات هذا المجتمع المدني المتعدد الأشكال، الذي لم نعد نعرف جيداً ما الذي يعنيه، مبهرجاً بالكثير من الفضائل، من قبيل الحرية، والتلقائية، والقدرة على التجدد والإبداع.

ويبدو لنا أن التقييم الإيجابي لهذا المجتمع يسهم في تشكيل أسطورة سياسية بالمعنى الذي يعطيه رولاند بارت R. Barthes لهذه الكلمة^(٧٩). يبعث المجتمع المدني في الذهن مجموعة من القيم الإيجابية، من قبيل الاستقلالية، والمسؤولية، وتحمل الأفراد مسؤولية مشاكلهم الخاصة، وغيرها. يبدو المجتمع المدني - في بعده الجمعي - وكأنه غير معرض لمخاطر الفردانية، وأنه يركز على التضامن وعلى الانتظام الذاتي. أما في بعده المدني فهو يبعث في الذهن فكرة الخلاص من وصاية الدولة، يضاف إلى ذلك القيم العاطفية التي ينادي بها، من مثل الإلفة والعلاقات الحميمة. تدعو هذه القيم الإيجابية، على اختلافها، إلى الفعل الجمعي عبر ترسيم أولى لصورة مجتمع مدني أكثر تضامناً وأكثر استقلالية في آن. وتفسر إعادة التنشيط الراهن لثنائية مجتمع مدني - دولة بالقول بأنه إذا عُرِف المجتمع المدني بلحاظ علاقته بالدولة أكثر من تعريفه بمحتواه بما هو هو، فذلك عائد إلى أن القيم التي يقيها في الذهن تتولد من التفكير به في مقابل تلك التي تُنسب لكلمة «دولة» [حرفياً دولة *étatisme*]. تجمع أسطورة المجتمع المدني، بتجاوزها قسمة يسار - يمين، كل أنصار الاستقلالية الاجتماعية التي تتخذ صورة اللعبة الحرة للسوق أو صورة الإدارة الذاتية.

J. P. Garnier and D. Goldschmidt, "L'État, c'est vous," *Le Monde Diplomatique* (Février, ١٩٧٩), p. 28.

(٧٩) يرى رولاند بارت أن «الأسطورة منظومة تواصل [...]، لا يمكن لها أن تكون شيئاً أو مفهوماً أو فكرة، إنها صيغة للدلالة على أنها قيمة»، للمزيد انظر،

R. Barthes, *Mythologies* (Paris: Seuil, 1970), pp. 193, 209.

يؤكد مايكل روكار M. Rocard أنه في مواجهة مفهوم جدّ دولتيّ للتغيير الاجتماعيّ، تحاول اشتراكية الإدارة الذاتية إبراز أهميّة إعادة تركيب المجتمع المدني^(٨٠).

يعترف بيير روزانفالون P. Rosanvallon أنّ اقتراح الإدارة الذاتية يتناغم مع الشروع اللبراليّ القاضي بالحدّ من سلطة الدولة، وللقول بسلطة خاصّة للمجتمع المدني^(٨١).

وبالتالي، فإنّ الاستعمال الراهن لكلمة مجتمع مدنيّ ليس بريئاً البتّة. يتجذّر المجتمع المدنيّ في مجموعة من التصورات والقيم الموروثة من تاريخ هذه الكلمة. وبهذا اللحاظ ليست أسطورة المجتمع المدنيّ صحيحة ولا خاطئة، بل تكمن وظيفته في «تحويل التاريخ إلى طبيعة»^(٨٢)، أي تخليد ما تركه له التاريخ وجعله طبيعياً. وهكذا يتحوّل المجتمع المدنيّ إلى منظومة قيم متجذّرة، كلّ تجذّر، في تصوّرات جمعيّة يُنسب لها تاريخ عريق. وتبعث غنى الاستعمالات الراهنة للفظ «مجتمع مدنيّ» على إعادة كتابة تاريخ هذه الكلمة، وإنّ العودة إلى الكتاب الكلاسيكيّين تمكّن من تبرير استعمال لفظة يبدو أنّ الزمن قد عفا عليها.

يفضي تقييم المجتمع المدنيّ بلحاظ علاقته بالدولة إلى إعادة بناء أسطوريّ لتاريخها، تماماً كما فعل سيس Sieyès، عام ١٧٨٩، إذ ذهب إلى القول بأنّ الأمة هي «أصل كلّ شيء»، على غرار ما يتمّ حالياً من إثبات أولويّة منطقية وزمنية للمجتمع المدنيّ على الدولة. هذا إذ يعيد جيرار ميرييه G. Mairet اختطاط «ولادة الدولة العلمانية»، فإنّه يفسّر لنا أنّه يحتمل أن تكون قد ظهرت كلمة «مجتمع مدنيّ» مع مارسيل دو بادو Marsile de Padoue في القرن الرابع عشر، أي قبل ولادة فكرة الدولة^(٨٣). ومذ ذاك العصر ظهرت بوادر ولادة اللبريّة، وولادة مجتمع مدنيّ مستقلّ ومؤسّس على التبادل السلعيّ. ويبدو لنا أنّ هذا التأويل الهادف إلى تجذير المفهوم اللبراليّ للمجتمع المدنيّ في ماض بعيد، قابل للنقاش في ما يعود للكاتب على الأقلّ، الذي رأينا أنّه لا يتكلّم عن «المجتمع المدنيّ (societas civilis)» ولكن عن «المدنيّة (civilitas)» التي يربطها بالسياسة politi، أي بالجماعة المنظّمة سياسياً.

M. Rocard, *Qu'est-ce que la social-démocratie?* (Paris: Seuil, 1979), p. 22. (٨٠)

P. Rosanvallon and Y. Cannac, «Que faire de l'État?» *Le Débat* 26 (Septembre, 1983), pp. 69-92. (٨١)

Mythologies, op. cit., p. 215. (٨٢)

Histoire des idéologies, op. cit., p. 291. (٨٣)

وبالمعنى نفسه، يؤكد بيير فرانسوا مورو P. F. Moreau أنه «عند ماندفيل يكتمل تكون المجتمع المدني بوصفه موضوعاً مستقلاً متميزاً ومنفصلاً عن الدولة»^(٨٤).

في الواقع لا يستعمل ماندفيل عبارة «مجتمع مدني» إلا مرتين اثنتين في خرافة النحل *La Fable des abeilles*^(٨٥)، إحداهما بمعنى يسمح بتمييزها عن الدولة تمييزاً تاماً. ويرى بيير روزانفالون P. Rosanvallon، من جهته، أن آدم سميث، الذي كان الأول قبل هيغل، قد فهم المجتمع المدني بنحو اقتصادي، علماً أنه «لا يستعمل البتة لفظ المجتمع المدني في ثراء الأهم»^(٨٦). ويعود الكتاب الماركسيون، هم أيضاً، إلى الموروث الكلاسيكي بغية البحث عن الآباء المؤسسين لمفهومهم الخاص للمجتمع المدني. يكشف لوتشيو كوليتي L. Coletti عند روسو إرهابات نقد للمجتمع المدني البورجوازي الذي أنجزه كارل ماركس بعد قرن من الزمن^(٨٧). وليست هذه القراءات الارتجاعية المختلفة مشوهة فحسب، بل إنها تسهم أيضاً في تقديم أسطورة المجتمع المدني بوصفه إحدى القواعد التي قامت عليها الحداثة.

في القرن التاسع عشر طوب كل من كارل ماركس وفريدريك إنجلز المجتمع المدني بوصفه «مرتكز التاريخ كله»^(٨٨)، مانحين إياه بذلك المبدأ الكلي والعام لتفسير التاريخ. وفي هذه الأيام، ينزع المجتمع المدني إلى أن يصبح معياراً دائماً، باسمه تحاكم ممارسات الدول المعاصرة.

وفي خاتمة هذا التأريخ، لا يمكن إلا أن نستنتج غياب تعريف ثابت ومتسق لكلمة عنت بداية الدولة، ثم المجتمع التجاري (السلعي)، فالمجتمع البورجوازي، فعدد من القيم المواجهة للدولة. ويبدو أن هذه التقييمات المتجددة للمجتمع المدني تصب في مجرى تكوين أسطورة، لكنّها، على الرغم من كون الكلمة ذات تاريخ وهمي، فإنّها ليست من دون مفاعيل عملية. فالمجتمع المدني أداة من أدوات نقد الدولة التي تمكّن من رفض تدخلاتها المشخصة أو الملموسة. لكنّ هذا السلاح ذو حدين، ذلك أنه يعطي قيمة مختلفة، بل متناقضة، من مثل التضامن والإدارة الذاتية، من جهة، والمبادرة الخاصة والتنافس، من جهة ثانية.

Ibid, p. 27.

(٨٤)

(٨٥) في الصفحات ١٥١ و ٢٨٢ من الطبعة الأصلية.

(٨٦)

Le capitalisme utopique, op. cit., p. 68.

(٨٧)

De Rousseau à Lénine, op. cit., p. 241.

(٨٨)

L'idéologie allemande, op. cit., p. 57.

والمجتمع المدني الذي لا يملك مضموناً ثابتاً يُفهم من خلال تعرّجات تاريخه، ذلك التاريخ الذي هو موضوع ادّعاء تملك وإعادة تقييم دائمين، بالقدر الذي هو واحد من رهانات الجدل السياسي الراهن.

ضعف الترويج للعرفان الشيعي عامل هام

في انتشار العرفان الكاذب^(١)

محمد فنائي الأشكوري

ترجمة علي الحاج حسن

يسلط الدكتور محمد فنائي الأشكوري، وهو أستاذ في الفلسفة في مؤسسة الإمام الخميني، قدس سره، الحديث في هذا الحوار عن العرفان ببعده الشرقي الداخلي، وبما هو معرفة باطنية، وميل باطني، ونزوع نحو معرفة الله. ميل لا يختص بثقافة محددة، بل مشترك بين البشر، كل البشر، فهو مبني على فطرة معرفة الله، وكذا هو الجزء الطولي لا العرضي للدين. وبالتالي فإن المعرفة والميل مبنيان العرفان. والمعرفة العرفانية معرفة شهودية من حيث هي ملاقات مباشرة مع الله ومظهره. والقلب مهمال العرفان، هو الذي يصير عبادتنا عبادات عرفانية. ومن ثم يخلص الأشكوري إلى أنه يجب أن لا نطلق اسم العرفان على المدارس المعاصرة التي تحمل اسم العرفان، إذ لا حديث فيها عن الشهود، ولا عن التجربة الباطنية، ولا عن السير والسلوك، بل هي تشبه العرفان في الظاهر، وهذا هو عين العرفان الكاذب الذي يدور رحاه في الغالب حول الأمور الدنيوية.

المفردات المفتاحية: العرفان؛ العرفان الكاذب؛ المعرفة؛ الميل؛ العشق؛ الشهود؛ المقدس؛ الجذب؛ القرب.

الرجاء تقديم تعريف مختصر للعرفان، والحديث عن المقصود منه عندما يجري الحديث عن العرفان في المجتمع.

(١) حوار مع الدكتور محمد فنائي الأشكوري، وهو أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني، قدس سره، التعليمية والبحثية، قسم الفلسفة، قم. أجرى الحوار مجلة أخبار شيعان ٩٣ (مؤسسه شيعه شنای، ١٣٩٢ هـ.ش)، في بيروت، في ٢٦، آب، أغسطس، ٢٠١٣.

الأشكوري: العرفان ظاهرة عالميّة، وهذا يعني أنكم ستلاحظون وجود ميول نحو العرفان في الثقافات والأديان والسنن كافة، وفي مختلف نقاط العالم الجغرافيّة، وفي المراحل كلّها تقريباً، ما يعني أنّ أصول هذا الميل أصول فطريّة في الوجود الإنسانيّ. فهو ليس نتيجة ثقافة معيّنة، أو تعاليم خاصّة.

إنّ عالميّة العرفان وشموليّته كانتا الباعث لوجود أشكال من العرفان في مختلف المجتمعات، بدءاً من التقليديّة ووصولاً إلى الحديثة. يشبه هذا التعبير ما نعتقد به في معارفنا الدينيّة عندما نقول إنّ الميل نحو الله تعالى أمر فطريّ. والميل نحو الله، ومعرفة الله، أمور موجودة في باطن العرفان. والحديث، إذ ذاك، يكون في المسير السذي يتحرّك فيه، حيث سيّئاً بالعقائد والثقافات الخاصّة، إلّا أنّه في الأصل عبارة عن شعلة تضيء الوجود الإنسانيّ بشكل فطريّ. وهو نوع من عشق الحقيقة، عشق الله وعبادته، والميل نحوه ومعرفته.

إنّ وجه امتياز العرفان عن باقي الميول والمعارف هو كونه شرّائياً. يُبحث في الإلهيّات، وفي مختلف مجالات الدين عن الميل نحو الله والمعنويّات، إلّا أنّ ما يميّز العرفان هو كونه شرّائياً داخليّاً. كلّنا يمتلك معارف حسّيّة ظاهرة وهي مشتركة بين البشر، كلّ البشر، تقريباً. وقد وصلت إلينا بعض المعارف عن طريق النقل، والدين، والوحي. لا تعدّ هذه الأمور جميعها عرفاناً بمفردها. فالعرفان، حقيقةً، نوع من المعرفة الباطنيّة والداخليّة. طبعاً، لهذا الأمر ظهور خارجيّ في فكر الإنسان، وأعماله، وحياته. مثال ذلك أنّنا نمتلك في سنننا عرفاناً نظريّاً، وآخر عمليّاً. تعبّر هذه الأمور حقيقةً عن التجارب والنتائج الخارجيّة والاجتماعيّة لذلك الجزء من العرفان ذو العلاقة بالحياة، وطريقة الحياة.

وصفوة القول إنّ العرفان ميل باطنيّ، ونوع من المعرفة تمتدّ جذورها إلى معرفة الله، وهذا الأمر إنسانيّ عامّ، لا يمكن حدّه بثقافة خاصّة.

تارةً يعبرون عن العرفان بأنّه ميل، وأخرى بأنّه معرفة، فأيّ منهما أصل، وأيهما فرع؟

الأشكوري: كلّاً، الأمران صحيحان. وهما أمران غير منفكّان عن بعضهما بعضاً في العرفان. بمعنى أنّه لا يمكن تصوّر معرفة الله العرفانيّة من دون الميل نحو الله وعشقه. قد تمتلكون معرفةً فلسفيّةً بالله، ولكن ما من ميل في هذه المعرفة. ليست هذه المعرفة من المحبّة والعشق. يمكن، بل معرفة بالله فحسب. ولكن بما أنّ العرفان له علاقة بالقلب، والمشاعر،

وباطن الإنسان، وهو موجود في باطن الإنسان، لذلك لا يمكن الفصل فيه بين الأمرين، ما يعني أنّهما وجهان لعملة واحدة، ووجهان لحقيقة واحدة. فالمعرفة والميل ركنان للعرفان، لا ينفكّان عن بعضهما. ولا يمكن أن تنفصل المعرفة العرفانية عن المحبة والعشق. ثم إنّ الحديث حول العشق في العرفان، والادّعاء بأنّ العرفان معرفة، يدلّ على أنّهما على علاقة وطيدة ببعضهما بعضاً، ذلك أنّ المعرفة العرفانية معرفة شهوديّة، والمقصود من الشهوديّة الملاقاة المباشرة مع الله تعالى ومظاهره، وبما أنّ الله جميل ومظاهره جميلة، وأنّ أنواع الجمال كافّة قد اجتمعت فيه، فهو مصدر كلّ الجمال، وهو المطلق. وبالتالي ليس بالإمكان ملاقات هذه الحقيقة من دون محبة وعشق، ومن ثمّ تنبجس العبوديّة التي تحصل، شيئاً فشيئاً، في محضر ذاك الكبرياء الإلهي. تلك الملاقاة هي عين العشق والمحبة.

وهنا مسألة عجيبة وظريفة، فالظاهر أنّ العشق والخشية متضادّان، لأنّ الإنسان لا يعشق الشيء الذي يخافه، والعكس صحيح، فهو لا يخاف من يعشقه. ولكن اجتماع العشق والخشية هنا في آن، وعلى هذا الأساس يصبح هذا الخوف نوعاً متعلّياً من الخشية، وهو حضور أمام حقيقة لا متناهية. بسط المتكلّم الألماني الكبير رودلف أوتو، مؤلّف كتاب فكرة القدسي، لهذا الأمر، فقال إنّ للتجربة الدينيّة عنصرين، فهي جذّابة، وصاحبة هيبة في آن.

والخلاصة أنّ الميل والمعرفة غير منفصلين عن بعضهما في العرفان الحقيقيّ عندما يشارف السالك جوهر العرفان. ولا ينفكّ العشق عن العمل، بل هو الذي يؤدّي إليه.

بعد هذا التوضيح، هل يمكن القول بأنّ ما يقدّم في المحافل العلميّة والأكاديميّة، في قالب بعض الاصطلاحات والدورات التعليميّة، ليس عرفاناً، بل معرفة؟

الأشكوري: ثمّ أمران: (١) علم العرفان، و(٢) حقيقة العرفان. قد يكون المرء من أهل العرفان، وهو غير عارف بهذه الاصطلاحات، ولم يطالع كتب العرفان، لا بل قد يكون عاجزاً عن تدريسها، إلّا أنّه وصل إلى تلك الحقيقة. فالعرفان في الحقيقة هو تلك الملاقاة، وذاك السلوك، وتلك التجربة الباطنيّة.

دوّن العرفاء طوال التاريخ تجاربهم والنتائج الباطنيّة التي وصلوا إليها، ثمّ جمّعت تلك المدوّنات، إذ بدؤوا في مرحلة لاحقة بتحليلها، والتفكير فيها، وقدّموا، في بعض الحالات، أدلّة عليها، فتحوّل العرفان من ذلك إلى علم. والعرفان النظريّ عبارة عن تجرّئة شهود العرفاء

وتحليلها، وهو كالفلسفة، أو كأي علم آخر. ليس من الضروري أن تكون عارفاً أو معتقداً بالعرفان إذا أردت أن تصبح أستاذاً في العرفان النظري، لأنّ ذاك بحث شبيه بالفلسفة، من حيث هو بحث ذهني، فقد تقرأ كتاباً حول السباحة، أو تسلق الجبال، مع أنّك لم تسبح، ولم تسلق الجبال يوماً، وقد تكون عالماً بكلّ ضوابط السباحة وقوانينها، إلّا أنّك لن تصبح سباحاً بذلك. بلى، تصبح سباحاً عندما تنزل إلى حوض السباحة، وتبدأ بممارسة السباحة، وقد تكون سباحاً ماهراً إلّا أنّك عاجز عن بيان مراحل السباحة. فتقول عملي هو السباحة، لا البحث حولها. قد يكون عملنا العرفان تارةً، وأخرى حول العرفان: أمّا عمل العرفان فهو البحث في العرفان، وأمّا عمل العرفاء فهو الغوص في ذاك السلوك.

بناءً على ما أشرتم إليه، يحتاج العرفان إلى اعتقاد، فكيف يمكن القول بأنّ المجتمعات البشرية كافّة تمتلك نوعاً من العرفان، علماً أنّ بعض الناس في الدنيا ملحدون، أو لا يعتقدون بما وراء الطبيعة، فكيف يمكن تصوّر العرفان عند أصحاب الاتجاه المادّي؟ أي ما هي النسبة بين العرفان والدين؟ هل يجب أن يكون العارف متديناً أم لا؟ وهل يمكن تصوّر نسبة أخرى؟

الأشكوري: أشرت سابقاً إلى أنّ الميل نحو العرفان ظاهرة عالميّة. ويطلق على كثير من الظواهر والسلوكيات والاعتقادات بأنّها عرفانيّة. ولكن هل هي عرفان حقيقيّ، أم عرفان أصيل؟ وهل تمتلك قيمةً واحدةً؟ فهذا بحث آخر.

نعم، يمكن أن يكون الميل عالمياً، لأنّه مبنيّ على فطرة معرفة الله، لذلك اعتبرناه عالمياً. يتّضح الجواب عن هذه المسألة عندما نحلّل العرفان الإسلاميّ، فنحن نعرف بوجود الفطرة. والفطرة موجودة عند البشر، كلّ البشر، والفرق يكمن في أنّ لها ظهوراً قوياً في مكان، وضعيفاً في آخر. وكذا نعتقد بأنّ الفطرة موجودة حتّى عند الإنسان الملحد، إذ هو يمتلك فطرة البحث عن الله، قد تظهر في لحظة معيّنة من حياته وطبق ظروف خاصّة، كما أنّها قد تختفي وتزول على إثر أحداث الحياة، أو الثقافة، أو التعليم والتربية، أو أيّ أمر آخر. وبالتالي، فإنّ المستوى الأدنى المطلوب للعرفان هو الميل والنزوع نحوه تعالى، وهذا هو حال الإنسان.

يمكن الحديث عن ظاهرة ما باسم العرفان بمقدار ظهور معرفة الله وبروزها فيها، وبمقدار ما تحقّق من ميل نحوه تعالى. لا يظهر هذا الاستعداد في كثير من الحالات. ولكن متى يظهر العرفان، أي متى يثمر ذاك الاستعداد؟ يعزى هذا الإثمار إلى الظروف المختلفة. وكذا يمكن

الحديث عن الفلسفة: أليس التفكير خاصية ذاتية للإنسان؟ ومع ذلك ليس كل إنسان مفكر وفيلسوف. يتمتع الناس جميعاً بالحد الأدنى من التفكير، إلا أن ظهور التفكير، وبروزه، وتفتحها، يحتاج إلى أرضية وإلى شروط عدة، ويتطلب تمريناً، وتعليماً، وأسلوب حياة خاص.

نحن نؤمن بأنّ العرفان الصادق هو البعد الباطنيّ للدين، أي إنّ الدين والعرفان أمران لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً. والدين يحتوي على بعد عرفانيّ كذلك. يطرح البعض أسئلةً من قبيل: ما هي النسبة بين الدين والعرفان؟ فيجيب آخرون بأن لا تناسب بين الدين والعرفان! حتّى أنّ بعض المتدينين يعارض العرفان. وهذا الجدال موجود عند المسلمين والمسيحيين على السواء.

لطالما كان العرفاء في الأديان الثلاثة أقليةً، وكانوا في كثير من الحالات يتعرّضون للمضايقات على يد بعض المتشرّعين الذين كانوا يعتبرون العرفان منافياً للدين. وفي المقابل نجد العلمانيّين الذين يعتقدون بأنّ العرفان لا يتناسب مع الدين فيميلون إلى العرفان، ويرفضون الدين. يعتقد هؤلاء بأنّ في العرفان نوعاً من التعددية، والتساهل، والتسامح، وهو غير موجود في الدين. كما أنّهم يعتقدون بأنّ في العرفان عناصر غير موجودة في الدين، من مثل الإباحة، وفقدان التكليف، والرؤية الجمالية للعالم، وهي أمور جذابة في عيون العلمانيّين. يعمل هؤلاء على فصل العرفان عن الدين، كما يتحدثون عن عدم وجود تناسب في ما بينهما.

ونحن نقول، بناءً على سنتنا وكتبنا الكلاميّة، إنّ للدين أركاناً ثلاثيةً، هي العقائد، والأخلاق، والأحكام. وهنا يسأل المخالف للعرفان أين مكان العرفان، علماً أنّ هذه أركان الدين لا غير؟ فكلّ أي القرآن الكريم تتعلّق بالعقائد، أو الأخلاق، أو الأحكام. كما أنّ المراد بالقصص التاريخية القرآنية هو العقائد والأخلاق.

تقع هذه الأركان الثلاثة في عرض بعضها بعضاً، والعرفان ليس ركنًا رابعاً. لا يمكننا القول بأنّ في الدين عقائد، وأخلاق، وأحكام، وعرفان. فالحقّ أنّ العرفان هو البعد الباطنيّ للدين، وهو الجزء الطولي لا العرضي. ولكلّ ركن من هذه الأركان الثلاث باطن. فللعقائد باطن، وللأحكام باطن، وكذا للأخلاق. أي قد نفهم العقائد في مستوى ظاهريّ، فقد نتعلّم حقيقة ما بواسطة العلم الحسولي (العلوم النقليّة والظاهرية)، إلّا أنّنا نرغب تارةً أخرى

بإدراك تلك الحقيقة عن طريق الشهود القلبي، وهو ما أشار إليه الإمام أمير المؤمنين، عليه السلام، عندما قال: «عيون القلوب لا عيون الأبصار»، وهذا هو باطن الحقيقة. إذًا، يمكننا شهود الحقيقة التي نعتقد بها في أذهاننا شهودًا قلبيًا. تحدّث الدين عن هذا النوع من المعرفة تحت عنوان «الرؤية». وفي هذا السياق يقول الإمام أمير المؤمنين، عليه السلام: «لم أعبد ربًّا لم أراه»^(٢).

وهذا هو الحال في ما له علاقة بالأحكام. وللأحكام ظاهر: ففي الصلاة، على سبيل المثال، نوذّي أعمالًا وحرركات خاصّة، إلّا أنّ لهذه الأعمال بعينها باطنًا.

بلسي، يحضر القلب عندما يلهج لساننا بذكر الحقّ وتحرك جوارحنا في آن، فحين يشارك القلب في الصلاة تصبح صلاة عرفانيّة. فالصلاة العرفانيّة لا تنافي ظاهر الصلاة العادية؛ أي إنّ العرفاء لا يأتون الصلاة بشكل آخر غير ما نأتي به نحن. يصلّي العرفاء صلاة الصبح بركتين اثنتين تمامًا كما نفعل نحن، أمّا المائز فيكم من في كيفية العبادة. فقد تكون كمّيّة عبادة رجل ما أكبر من كمّيّة عبادة العارف، إلّا أنّه لا يمتلك ذاك المعنى وذاك الحضور، وتلك الدرجة من الإخلاص. وعندما يقال على سبيل المثال: «ضربة عليّ يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين»^(٣)، لا لأنّ القوّة الفيزيائيّة لسيف عليّ، عليه السلام، تركت أثرًا أكبر من الآخرين، بل هو ذلك الحضور القلبي لإمام قال فيه مولوي يومًا: تعلّم من عليّ الإخلاص في العمل، واعلم أنّ أسد الله منزّه من الدغل»^(٤).

ليس صحيحًا ما يعتقد بعض الناس بأنّ للعرفاء أذكاريًا لا يلتمّ بها آخرون. فلا وجود في الكون لذكر أكبر من «لا إله إلّا الله»، فلا تختلف «لا إله إلّا الله» التي ألهج بها عن «لا إله إلّا الله» التي ينطق بها العارف.

وهذا حال الأخلاق كذلك. تحكم الأخلاق الظاهريّة العلاقات الإنسانيّة وترعى احترام الآخرين، ولكن عندما ننظر إلى الأخلاق بعين العرفان، فإنّنا نرتقي بها إلى ما هو أبعد من بعدها الظاهريّ، فنحدّث عندها عن ضرورة وجود حبّ الخلق في أعمال الإنسان. ما

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، لا تاربخ)، الجزء ٨، الصفحة ٢٥٦.

(٣) محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠)، الجزء ١٣، الصفحة ٤١٣.

(٤) «از عليّ آموز اخلاص عمل، شیر حق را دان منزّه از دغل».

يعني أن العارف، ولأنه محب للخلق وعبد لله، فهو يعتبر، بحكم ذلك، أن الناس مظاهر الله. ولهذا السبب إياه كانت عبادة العرفاء عبادةً حبيّةً أشارت إليها أحاديث الأئمة، عليهم السلام، ووضّحها الكثير من العرفاء. يقسم الإمام الصادق، عليه السلام، العبادة إلى أقسام ثلاث، فيقول

إنّ العباد ثلاثة، قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فذلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فذلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عزّ وجلّ حباً له فذلك عبادة الأحرار^(٥).

لا غرو أن الذي يعبد الله انطلاقاً من محبته فالجنة نصيبه، وهو بعيد من النار، إلّا أن ذلك ليس غاية آمالهم. بالطبع يجب الإشارة إلى أن العبادة طمعاً بالجنة وخوفاً من النار هي ذات مقام عال، ولا يمكن اعتبار مقامها دان. أجل، هو مقام متدنّ نسبةً إلى الإمام أمير المؤمنين، عليه السلام.

هل هذه الرؤية مختصة بالإسلام أم أن الأديان الأخرى تقول بها؟ وبعبارة أخرى كيف هي النسبة بين الدين والعرفان في الأديان الأخرى؟

الأشكوري: نحن نعتقد بوحدة أصل الأديان الإلهية، وأن الله تعالى أرسل كثيراً من الأنبياء مبدء الخلق إلى ظهور الخاتم، صلى اله عليه وآله، وجميعهم يدعون إلى الدين الحق، وكلهم يتحدث عن عبادة الله واجتناب الطاغوت. وبالتالي لم يختلف أنبياء الله، ولم يؤسسوا المذاهب متعدّدة، بل قدّموا تعاليم تتناسب والظروف الزمانية التي جاؤوا فيها، لذلك لم يكن ثمّ عدم تناسب قطّ بين تعاليمهم. أوّلاً لأنّ روح هذه التعاليم واحدة، وهي الدعوة إلى التوحيد، وثانياً لأنّ الاختلافات الجزئية بينها تعزى إلى اختلاف ظروف الزمان والمكان، وهي تتمحور حول الأحكام، لا العقائد. أمّا الاختلاف في العقائد فهو اختلاف في درجات التعليم، وهذا يعني أنه من الممكن أن يقدم الله تعالى للأنبياء السابقين مستوى من المعارف، ويقدم مستوى أعمق من ذلك للرسول الخاتم، صلى الله عليه وآله. لذلك من المحال وجود عبارتين عقائديتين متعارضتين في الأديان الإلهية، لأنّ العقائد تبين الواقع، والله لا يقدم الواقع بنحويين متعارضين. نعم، قد يوضح الله واقعاً في مكان وضوحاً أعمق وأوسع ممّا يوضحه في مكان آخر، ولذلك سيكون هذا الاختلاف طوليّاً لا عرضيّاً. ومن هنا، فنحن

(٥) محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد (بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٢٤.

نعقده بأن المسيحية الأصيلة دين الله كذلك، وهي ذات ظاهر وباطن، كليهما. أما باطن المسيحية الأصيلة وباطن اليهودية الأصيلة وباطن الإسلام فلا غير واحد. ولكن عندما يقع الدين في أيدي البشر تطرأ عليه العوارض البشرية. فقد تمتد أيدي البشر إلى الكتاب المقدس، وقد يخطئ البشر في إدراك الدين وتفسيره وفهمه. وهذا هو حال العرفان الإسلامي. فثم عرفان إسلامي، والمسلمون يمارسون أشكالاً عدة من العرفان.

صحيح أن منابع العرفان الإسلامي تعود إلى القرآن الكريم وإلى المعصومين، عليهم السلام، إلا أن أشياء قد أضيفت إليها، وحذفت منها أخرى. وقد يقدم بعض المفسرين على تقديم تفسير خاطئ لها.

من هنا كانت الإشارة إلى أن العرفان باطن الدين، وإذا كان ظاهر الدين قابلاً للتعرض لسوء الفهم والتغيير على يد البشر، فكذلك باطن الدين، إذ قد يعجز البشر عن فهمه وإدراكه إدراكاً صحيحاً، فيقدمون له تفسيرات عدة.

هلا تحدثون باختصار عن أنواع العرفان الراجح في الخارج، لا سيما ما يطلق عليه اسم العرفان الشيعي، فهل يختلف العرفان الشيعي حقيقة عن أنواع العرفان الأخرى؟

الأشكوري: ثم سن عرفانية عدة رائعة. لدينا مجموعة من السنن العرفانية الشرقية، من مثل الهندوسية والبوذية، وغيرها، وأنواع أخرى من العرفان تلقى رواجاً في الصين، واليابان، والهند، ومجموعة دول الشرق. يختلف هذا العرفان اختلافاً جوهرياً عن عرفان الأديان الإبراهيمية والتوحيدية (الإسلام، والمسيحية، واليهودية). ومثال ذلك أن هذه الأنواع تقدّم الله بشكل مختلف تماماً عن الأديان الإبراهيمية. تتحدث هذه الأنواع، أحياناً، عن الله تعالى بما قد يؤدي إلى الشرك، أو عدم الاعتقاد به. وبعض الفرق البوذية لا تتحدث عن الله تعالى على الإطلاق، أما الهندوسية فتعترف بوجود الله، إلا أنها تتحدث، تارةً، عن آلهة متعددة، وأخرى عن الإله الجامع للآلهة. يصر البعض على القول بأن جذور هذه الأديان تمتد إلى الأديان الإلهية، إلا أنها أصبحت اليوم، في الواقع، بعيدة عنها. ويقابل هذه الأديان العرفان الوحياني الموجود في المسيحية، واليهودية، والإسلام.

يضاف إلى هاتين المجموعتين أنواع العرفان الخارجة عن كل سنة ودين، والتي يطلق عليها اسم العرفان الفردي. أشرنا سابقاً إلى أن معرفة الله فطرية. فأفلاطون، على سبيل

المثال، كان عارفاً وفيلسوفاً، ولم يكن مسيحياً، ومع ذلك فهو موحد، وكان من أصحاب السير والسلوك وتهذيب النفس، ما يؤكد أن الإنسان الذي يعمل بمقتضى فطرته قد تتضح له الحقائق، حتى لو لم يصل إلى الدين الإلهي. ولما كان الله تعالى يشاهد العمل المخلص والعبادة المخلصة، يصدق قول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَضِعُ أَجْرَ الْحَسَنِينَ﴾^(٦).

يجب أن لا نطلق اسم العرفان على المدارس المعاصرة التي تحمل اسم «العرفان»، إذ لا حديث فيها عن الشهود، ولا عن التجربة الباطنية، ولا عن السير والسلوك. بل هي تشبه العرفان في الظاهر، وهذا ما نطلق عليه اسم العرفان الكاذب الذي يتمحور في الغالب حول الأمور الدنيوية، أي السذي يسعى نحو السكون، والسرور الظاهري، والأحوال الحسنة. قد يُسر الإنسان، تارةً، جرّاء سماع موسيقى معينة، وقد يعجبه القيام ببعض الحركات الجسمانية، كاليوغا مثلاً، فيطلق على ذلك اسم العرفان أو المعنويات، علماً أن هذه الأمور ليست عرفاناً، إذ العرفان عبارة عن معرفة باطنية لهذا العالم، هو معرفة الله عن طريق تهذيب النفس. هذا ويجب أن يكون تهذيب النفس مبنياً على تعاليم الشريعة.

ينجم العرفان الصحيح عن الأديان التوحيدية فحسب، وبما أن الأديان الإلهية أصيبت بسوء الفهم وسوء التفسير، وبفعل مرور الزمن، شهد العرفان خفوتاً، فظهر التثليث في العرفان المسيحي، وأصبح كل من الرهبة، والانزواء المطلق، والابتعاد عن الدنيا، جزءاً من الدين المسيحي، وقد أرخى هذا الأمر بظلاله على المجتمعات الإسلامية، فأصبحت الفرق الصوفية تتبع الرهبة والانزواء.

وكما أن في الإسلام مذاهب فقهية وكلامية مختلفة، كذلك في الإسلام أنواع متعددة من العرفان، علماً أن العرفاء المسلمين السنة أقرب إلى الشيعة - من الناحية العقائدية - من المتكلمين والفقهاء. ويعزى سبب ذلك إلى أن الولاية مبنية من مباني العرفان الأساس، وهي في الأصل عقيدة شيعية. لا معنى للولاية في منظومة الخلافة، ولا مكان للولاية في النظرية السنية. أما التشيع فقد قدم أفضل تعريف لمفهوم الولاية. وصحيح أن العرفان الإسلامي قريب من الفكر الشيعي، لكن لا يمكن الادعاء بأنه عرفان شيعي خالص.

أما عن العرفان الشيعي فيجب القول بأن العرفان الخالص في المذهب الشيعي موجود

(٦) سورة التوبة، الآية ١٢٠.

ويمكن الحصول. والمقصود به هو ذاك العرفان الخالص الذي ينشأ من القرآن، والسنة، وتعاليم المعصومين، عليهم السلام. يعتقد المسلمون، كل المسلمين، بالتوحيد، إلا أن موضوع الولاية تعليم إسلامي جرى الاهتمام به عند الشيعة فحسب، وكما أن مفهوم الولاية واضح في التشيع فكذلك مصاديقه، وهم الأئمة، عليهم السلام.

وفي معرض الحديث عن العرفان الشيعي، هل المقصود به هذا الظهور الخارجي الموجود في المجتمعات الشيعية؟

الأشكوري: المقصود هو العرفان النابع من التعاليم الشيعية، والتعاليم أعم مما هو ظاهر في القرآن، والأحاديث، وما يتجلى في شخصية المعصومين، عليهم السلام. وبعد، إذ للعرفان مصدران اثنان، كما هو حال الفقه والتعاليم الدينية كلها. أما الأول فهو المصدر المكتوب، والمنقول القولي والتدويني، والثاني هو الذي نسميه السيرة. فإن عين وجود شخصية الرسول الأكرم، صلى الله عليه وآله، مصدر للعرفان الإسلامي، وكذا وجود الأئمة، عليهم السلام. وإذا فرضنا أن الحسين، عليه السلام، نموذج للعرفان، فهل يتناسب ذلك مع الانزواء المطلق؟ لا يمكن لعرفان الحسين، عليه السلام، وهو صاحب ملحمة الطف، أن يكون لا مبالياً تجاه الظلم، وعدم العدل، وحاكمية الجور، وغير ذلك. كما لا يمكن الفصل بين الدنيا والآخرة في العرفان الذي يكون أمير المؤمنين، عليه السلام، مصداقاً له. والفرد والمجتمع غير منفصلين عن بعضهما بعضاً. فعلي، عليه السلام، الذي كان يُغمر عليه من شدة عبادة الله وخشيته، هو بنفسه كان يحمل كيساً على كتفه، يجول به على بيوت الأيتام. لا ينفك الاهتمام بأمور الناس عن هذا العرفان، فالعرفان عنده لا ينحصر بالذكر والصلاة. هذا وكان علي، عليه السلام، يشهر سيفه في ساعات الحرب، وما هذا إلا جزء من العرفان. والعرفان الذي يُختصر بالذكر في الخلوات عرفان ناقص، اتخذ بُعداً وأغفل عن أبعاد كثيرة أخرى.

والخلاصة أن العرفان الشيعي هو الذي يتخذ من الرسول، صلى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين، والأئمة المعصومين، عليهم السلام، قدوة. والقدوة هنا تتمثل في القرآن، وشخصية المعصومين، وكلامهم، وبياناتهم، وسلوكهم، عليهم سلام الله.

أشترتم إلى أن العرفان الشيعي يعود إلى نصوص الوحي وسيرة المعصومين، عليهم السلام، العملية. فهل بالإمكان توضيح خصائص هذا العرفان وميزاته؟

الأشكوري: الخاصية الأولى الذي يتصف بها العرفان الشيعي هي أنه ليس شيئاً آخر غير تعاليم الإسلام. ما يعني أنه يجب على العرفان الحقيقي هو ذاك الذي لا يضيف إلى الدين كلمة واحدة، ولا ينقص منه كلمة. ولعل هذه العبارة بسيطة، ولكن إذا عدنا إلى تاريخ الفرق لشاهدنا كمية المشاكل التي ظهرت، إذ بدى أن التدين شي، والعرفان شيء آخر. إذا، خاصية العرفان الإسلامي الأصل الأولى هي أنه يخلو من كل عقيدة وآداب سوى عقائد الإسلام الأصل وآدابه، ولذلك كان أفضل العرفاء أفضل المتدينين. وتعد هذه الخاصية غاية في الأهمية، بمعنى أنه يجب تصفية البدع التي دخلت على العرفان الشيعي وتهذيبها. إن حالات البدع ليست جزءاً من العرفان الشيعي الأصل. لذلك يجب دراسة مصدر كل سلوك وكل اعتقاد، والبحث عن منشئه في القرآن والسنة، والإطلاع على تعاليم الإسلام التي ينطبق عليها.

قد يقال تارة إن الموضوع والسلوك الفلاني لا يرتبط بالشرعية بل بالطريقة، وهذا يدل على وجود انحراف في العرفان. العرفان ليس شيء آخر غير الدين، بل هو الدين ببعده الباطني. فالعرفان هو المستوى العميق من الدين الذي يطلق على ظاهره اسم «الشرعية».

وبالتالي، فإن الشريعة ظاهر الدين، والعرفان باطنه، فإذا أطلقنا على هذا الباطن اسم الحقيقة بدل العرفان، يجب، حينها، أن لا نفهم من ذلك تضاده واختلافه مع الشريعة.

مما لا شك فيه أن الشريعة موجودة في مراحل حياة المتدين كلها، بالطبع قد يتوقف بعض المتدينين عند المستوى الظاهري، ولا يقتربون من الباطن، إلا أن هذا الطريق مفتوح، على الدوام، أمام الجميع. والعارف فحسب هو الذي يجتاز ظاهر الدين إلى باطنه. لذلك يمكن القول بأن كل عارف متدين، ولكن ليس من الضروري أن يكون كل متدين عارف. قد لا يعيش بعض المتدينين تجربة باطنية وداخلية، فتقتصر معرفتهم على الاعتقاد الظاهري ورعاية الأحكام. وصحيح أن هذا المستوى هو الحد الأدنى من الدين إلا أنه مقبول. فالدين لم يلزم المتدين باكتساب العرفان، إلا أنه حض على ذلك، ويحتاج هذا الأمر إلى همة خاصة. كما أن العرفان من العشق، فلاممكن لشخص ما أن يصبح عارفاً من دون العشق، ومن دون الانجذاب إلى الجمال الإلهي، والاكتفاء بالأوامر والنواهي الإلهية. هذا الطريق مفتوح

وبين، وهو يتعلّق إمّا بالفرد المتوقّف عند الظاهر، أو ذاك الذي يسعى إلى دخول الباطن.

قد يلتبس الأمر عند البعض، لذلك حاولوا الفصل بين الظاهر والباطن، وجعلوهما غير متناسقين، وقسموا الناس إلى مجموعتين، الأولى أهل الظاهر، والثانية أهل الباطن. وبعد هذا التفسير خطأ، ويكمن السبب في وجود مجموعتين: الأولى أهل الظاهر، والثانية أهل الظاهر والباطن. وليس صحيحاً أنّ بعضهم أهل ظاهر، وبعضهم الآخر أهل باطن لا يتناسب مع الظاهر، لأنّ هذا الأمر هو العداء للدين الذي نسب إلى بعض المتصوّفة. إذ يقول هؤلاء إنّنا أهل باطن، ولا علاقة لنا بالظاهر. أمّا الباطن البعيد من الظاهر والشرعة فباطل طبق الرؤية الإسلامية الأصيلة، ولا وجود له.

إذاً، الأصل هو التطابق الكامل مع تعاليم الدين والشرعة وأحكامهما، أمّا في ما يتعلّق بالفروع، فثمّ فيض من الكلام. العرفان الشيعي، على سبيل المثال، ليس عرفان الانزواء والابتعاد عن الدنيا، علماً أنّ للخلوة والعبادة أهميّة خاصّة فيه، العرفان حياة، ومجتمع، ومسؤوليّة. ويمكن للعرفان أن يرتبط بالسياسة، والحرب، والجهاد، إذا توافرت شروطه. فالعرفان ليس مجرد انزواء وذكر فحسب. العرفان الشيعي هو السذي يشكّل المعصومون، عليهم السلام، محوره وقدرته، لا غيرهم. فإذا كان الحديث في بعض الفرق عن القطب، والشيخ الواجب الطاعة، والذي يجب الاستماع إليه على كلّ حال، فهذا لا يمتّ إلى العرفان الشيعي بصلة. لأنّ هذه الحالة تصدق في التعاطي مع المعصوم فحسب، وأمّا غير المعصوم فلا يستحقّ الطاعة المطلقة. إذا كنّا نتبع الفقيه ونقلده، فذلك في الأحكام الفرعية، وهي ليست طاعة عمياء. وإذا أيقن الفرد بأنّ الفقيه قد أخطأ، يجب عليه، إذ ذاك، عدم اتّباعه. لذلك، فإنّ مقولة بعض الفرق بأنّ المريد في مقابل المرشد والشيخ «كالميت بين يدي الغسال» مقولة خاطئة، وهي مسألة دخلت ثقافة بعض الفرق الصوفيّة من الخارج. نعم، لقد أساء البعض استخدام هذه الحالة، فدفعوا المريدين نحو الطاعة المطلقة حتّى لو كان المرشد على خطأ، وهذه عقيدة منحرفة كلّ انحراف.

يلاحظ عند دراسة طريقة العرفان، وعرفاء الشيعة والمسلمين، ظهور طيف واسع من الشيعة والمسلمين بين العرفاء، منهم المزارع، والكاسب، والقصاب، والعالم، والمتعمّق في العلوم الدنيّة. أمّا في ما يتعلّق بالآديان الأخرى كالمسيحيّة، مثلاً، فالظاهر أنّ عنوان العارف خاصّ ببعض الخواصّ، إذ ما من علاقة بين عموم الناس والعرفان، فهل يمكن القول، إذاً، إنّ عموم العرفان لجميع طبقات المجتمع خاصّ

بالإسلام وحده، حيث يسمح الإسلام للجميع ممارسة الحياة والسلوك عن طريق المعنويات؟

الأشكوري: العرفان في الإسلام غير مختص بصنف أو طبقة خاصة، بل قد يكون الأمي عارفاً، كذلك الفيلسوف والمجتهد يمكن أن يصبحا عارفين، ولهذا علاقة بمقدار طهارة الباطن. ثمة كثير من المصاديق العملية على هذا العرفان. وكذا كان الحال حتى في زمن الرسول، صلى الله عليه وآله. فعلى سبيل المثال، سأل الرسول، صلى الله عليه وآله، الحارث بن اليمان، عن قدرة أويس القرني الذي كان يعيش في اليمن، وهو من هو في مقامه، على وصل الليل بالنهار بالعبادة، فقال الحارث إنه يشاهد العرشين في العرش، وأهل الجنة في الجنة، وأهل النار، فطلب منه الرسول، صلى الله عليه وآله، أن يحافظ على هذه الحالة. هذا هو العرفان الذي قد يصل إليه عامل، أو امرأة تعمل في بيتها، أو عالم دين كذلك، فطريق المعنويات غير مشروط بالعوامل الخارجية.

لا بد من الإشارة إلى أنه كلما ازداد علم الإنسان دخل هذا العالم بروية أوسع، وتمكن من طي هذا المسير بسرعة. ليس صحيحاً أن سرعة العالم وغير العالم سواء. الشرط الأول في العرفان هو الإخلاص وحضور القلب، ومن ثم يمهّد العلم الطريق، وينجي من الانحراف فيه. يقدم العلم مساعدات كبيرة، ولكن لا يمكن القول بأن عدم الوصول إلى مراتب علمية يغلق الباب أمام السالك. باب العرفان مفتوح على الدوام، وما يحتاج إليه الإنسان هو قلب طاهر، ونية خالصة، ورأسمال من الوجود الإنساني، ويتوقف هذا على مقدار الهمة التي يتمتع بها المريد.

ليس العرفان في الإسلام شغلاً أو مهنة. نذكر في هذا السياق أن ثم فرقة في المسيحية يطلق عليها اسم المانك، وهم جماعة تركوا الحياة وسكنوا الصوامع للعبادة. لم يشجع الإسلام على هكذا حالات، لا بل بعض النصوص تدم ذلك، علماً أن الوضع في المسيحية كان على هذا النحو دائماً.

ثم بحث في المسيحية يتناول قصة وردت في الإنجيل حول أختين، إحداهما مري، والأخرى مرسا، كانت مرسا من أصحاب الخدمات الاجتماعية، أما مري فكانت من أهل العبادة، بحث البعض في تفاضل هذين العاملين. فقالت طائفة بأفضلية الخدمة، وأخرى بأفضلية العبادة. وقالت فئة ثالثة إن الكمال يكمن في الجمع بين هذا وذاك. وهذا هو الكلام الحق. ما يعني أن العمل، والمراقبة، والعبادة، والخدمة، أمور لا تنفك عن بعضها بعضاً، هي

واحدة في عينها. بالطبع هذه الإشكالية غير موجودة في الإسلام، لأن النص الصريح يبيّن أن ﴿الْإِنْسَانُ لَمِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٧). ما يعني أن الإيمان والعمل الصالح لا ينفكان عن بعضهما. والعمل الصالح ليس عبادة محضة، بل للعمل الصالح بعدان: البعد الأول هو العبادة، والبعد الثاني هو الخدمة. وورد في القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٨)، أي إن القرآن الكريم صرح منذ البداية أن المتقي هو الذي يؤمن ويعبد، وكذا يهتم بالخلق.

أكدت أن طريق العرفان مفتوح أمام الجميع، حيث يمكن لكل شخص الحركة فيه مهما كانت وظيفته، ومهما كان عمله. فكيف يمكن الجمع بين الوظائف العملية والاجتماعية، من جهة، والعرفان، من جهة أخرى؟ وقد يتصور البعض أن بعض الأعمال أقرب إلى العرفان من الأخرى، والأفضل أن يغير الشخص عمله في هذا الاتجاه. فماذا تقولون؟

الأشكوري: يمارس البشر كافة هذا السنخ من الوظائف الاجتماعية. فبعضهم يعمل في المنزل، والآخر عسكري، والثالث معلم، والرابع سياسي. ولا يصح القول بأن ثم مجموعة تعمل في العرفان وهم عرفاء. لا وجود في الإسلام لهكذا مفهوم، فالعرفان ليس مهنة إلى جانب المهنة الأخرى، حتى أنه لا يمكن للعالم المشغول بمسألة التعليم والتعلم أن يغفل عن هذه المهمة وأن ينزوي للعبادة. صحيح أنه غير مسؤول عن شق الطرقات، إلا أنه مكلف بأداء عمل التعليم أداءً صحيحاً. فما من عمل يمنع السير المعنوي، والسير المعنوي ليس في عرض الأعمال الأخرى. ما يعني أنه لا ينبغي علينا إيقاف حركة الحياة إذا أردنا الحصول على المعنويات. لا ريب أن الله تعالى أمرنا بتأدية المقدار المطلوب والضروري، إذ أمرنا بأداء الصلاة خمس مرّات في اليوم، على سبيل المثال، مضافاً إلى النوافل المستحب إقامة لمن يرغب. ولكن يجب الإشارة إلى أن مجموع الفرائض والنوافل يحتاج إلى مدة قصيرة إذا ما قارنا ذلك بمجموع الساعات التي يكون الإنسان فيها حراً يؤدي مسؤولياته ووظائفه الفردية، والعائلية، والاجتماعية. يضاف إلى ذلك أن صيرورة الإنسان عارفاً ليس مخصوصاً بزمان الصلاة، إذ يصبح الإنسان عارفاً أثناء العمل، ويصبح عارفاً وهو يمارس هوايته الرياضية، إلى غير ذلك. أي إن الذي يضيف قيمة معنوية على العمل ليس قالب ذاك العمل،

(٧) سورة العصر، الآيتان ٢ و ٣.

(٨) سورة الأنفال، الآية ٣.

بل يكمن الجوهر في الروحية والنية. قد تكون قيمة عمل عادي أكبر بكثير من قيمة عمل عبادي في الظاهر. يقول بابا طاهر: «طوبى لمن كان، على الدوام، في حالة صلاة»، فإذا كان المقصد من هذا القول وجود مجموعة من الناس منشغلة، ليل نهار، بالصلاة وتأدية الفرائض العبادية فهذا كلام لا طائل منه. لا يمكن أن يكون الشخص مشغولاً بالصلاة ليل نهار. نعم، هو يقصد من ذلك أن هنيئاً لمن كان ذاكرًا له تعالى على الدوام. وصحيح أن الصلاة ذكر لله، ولكن يجب على الإنسان أن لا يوقف أعماله كافة بغية ذكر الله. فالعمل الحسن الذي يقوم به الإنسان، كيفما كان، هو ذكر الله سبحانه. لا يمكن اختصار ذكر الله بالذكر اللساني فحسب، بل ثم الذكر القلبي الذي يمكن أن يكون مستمرًا، بلا هوادة، ولا يتداخل مع أي عمل. ذكر الله من جملة الأمور التي لا تتعارض مع أعمال الإنسان الأخرى كلها جميعًا. ولا يتعارض ذكر الله مع أي حالة من الذكر الذهني، بل الذكر يساعد في المزيد من التركيز، و ذكر الله جوهر العرفان.

نرى بعض الشباب يقول إن العرفان والمعنويات أمور جذابة، وأنهم، أنفسهم، ذهبوا بدايةً واختاروا أعمالاً ومشاعل، وبعد ذلك تخلّوا عنها بغية التحصيل في الحوزات العلمية بهدف الحصول على اللدائذ المعنوية، فما هو رأيكم؟

الأشكوري: أكد الإسلام أن قيمة الأعمال تكمن في النيات. وما من دليل يجعل من عملي الذي هو الدرس الديني ذو قيمة أكبر عند الله من الذي يعمل في مزرعته. لا وجود في الإسلام لهكذا أمر على الإطلاق. النية هي التي تضيء القيمة المعنوية على العمل. وعليه، فإن العبادة والمعنويات ليست أمورًا تتأتى من أعمال خاصة. بالتأكيد، وكما أشرت، لا بد من وجود الحد الأدنى من التكاليف والعبادات التي يجب أن يؤديها المؤمنون جميعًا. وأما باقي الأعمال والمسؤوليات الملقاة على عاتق الإنسان، فهي أمور واجبة، إلا أن وجوبها كفائي. تصبح هذه الأمور بمنزلة العبادة إذا أداها العبد بنية العبودية، وتؤدي، بالتالي، إلى ارتقاء الإنسان المعنوي. يمكن للإنسان أن يرتقي على الصعيد المعنوي وهو يدرس الهندسة كما لو كان يدرس علومًا دينية. إن الذي دفع نحو هذا الجدال وجود بعض الفرق التي تدعو إلى هيئة خاصة، ولباس خاص، واسم خاص، كالذهاب إلى الصوامع والخانقاهات، وأمثال ذلك، إلا أن هذه الأمور لا تتناسب والحياة العادية، لأنه، وبناءً على تلك الحالات، يجب أن ينفصل الشخص عن المجتمع، ويقيّد نفسه ببعض القيود، ويصبح عضوًا في فرقة خاصة.

في الحقيقة، لا مكان في المذهب الشيعي لهذا النوع من التصوف والعرفان، لأنه عرفان ناقص، فقد يكون المرء ذاكرة لله، إلا أن ذكره ناقص، لأنه ذو بعد واحد. وبالتالي فعرفانه ناقص، حتى لو كان غير منحرف. وثم فرق تمتلك عرفاناً ناقصاً مع أنها غير منحرفة على مستوى العقائد، لأن القدوة والأسوة في هذا الإطار هو الرسول، صلى الله عليه وآله، والأئمة الأطهار، عليهم السلام.

أين تكمن جاذبية العرفان؟ وهل يمكن أن تكون مجالات الدين الأخرى أكثر جاذبية؟

الأشكوري: إن وضع العرفان في عرض أجزاء الدين الأخرى عمل غير صحيح. لا يمكن أن يكون ثمّ فقه وعرفان، ثم يذهب بعض الدارسين نحو الفقه، وبعضهم الآخر نحو العرفان، إن هذا الفصل غير صحيح من الناحية العملية. فيجب على العارف أن يكون من أصحاب الفقه أولاً، وقبل الفقه يجب أن يكون من أصحاب العقائد. ما من عرفان من دون فقه، وما من فقه من دون عقائد. ويجب أن يكون العارف من أصحاب الأخلاق قبل الفقه. ما يؤسف له أن الأفراد في مجتمعنا، وبسبب التربية الدينية الخاطئة والناقصة، يسعون ليكونوا عرفاء قبل أن يكونوا متدينين وأخلاقين! اعتقد أن الأخلاق مقدمة، لأن الأخلاق أمر نرجوه حتى ممن لا دين له. نحن لا نتوقع من الذي لا دين له أداء الصلاة، إلا أننا نتوقع منه رعاية الضوابط الاجتماعية وحقوق الأفراد، نتوقع منه أن لا يسرق ولا يكذب، وأن يطبق ضوابط قيادة السيارة مثلاً. إذاً، نحن نتوقع هذه الأمور الأخلاقية من كل إنسان، ويجب على كل إنسان أن يكون كذلك. ثم إننا نرتقي خطوة أعلى من ذلك، ونقول: بعض الناس يؤمن بالدين. يضع الدين على عاتق الإنسان تكاليف أكثر من التي تضعها الأخلاق، والدين يشجع على التكاليف الأخلاقية ويؤيدها ويؤكدّها. إذاً، المرتبة الثانية هي التدين، أي العيش في إطار الأحكام الإلهية. إذا تمكن الشخص من عبور هاتين المرحلتين بنجاح، عند ذلك نصل إلى المرتبة اللاحقة، وهي الدخول إلى باطن الدين، وهو العرفان.

ثمّ دليان على جاذبية العرفان. قد تكون الجاذبية كاذبة، وهي أن يمتلك الشخص تصوّراً غير صحيح عن العرفان، فيكتفي بسماع أبيات شعرية تُروى عن حافظ ومولوي، ويُعجب ببعض الكرامات التي من الجيد أن يمتلكها الإنسان. ثمّ تصوّر خاطئ رائج بين الناس، إذ يظنون أن العرفان عبارة عن التحرر من التكاليف. وهذه الجاذبية جاذبية كاذبة، وهي بعيدة كل البعد من الجاذبية الحقيقية، هذا ما أشار إليه حافظ عندما قال: «العشق يبدو

سهلاً في بداية الأمر، إلا أن الصعوبة تكمن في الوقوع فيه»^(٩).

ثم كثير من الناس الذين يسيرون ويسلكون بشوق وحرارة بهدف الوصول إلى المقامات العرفانية، إلا أنهم أثناء المسير يلتفتون إلى صعوبته ومشقته، وحينها يجب القضاء على الأهواء النفسانية ولجم الشهوات. الرائج اليوم بين المجتمعات هو البحث العرفاني، لا حقيقة العرفان وجوهره.

ما هو الأمر المقدس المذموم؟

الأشكوري: المقصود من العرفان المذموم هو أن يصبح الشخص متشرعاً من دون التخلق بالأخلاق الإنسانية. وهذا يعني أن يعمل الشخص على رعاية الواجبات والمستحبات من دون أن يهتم لحقوق الناس، وأن يسهر الليل في عزاء أهل البيت، عليهم السلام، من دون أن يراعي قوانين قيادة السيارة، أو أن يكون سيء الخلق. على الإنسان أن يراعي حقوق الآخر حتى لو كان غير متدين، فكيف إذا كان متشرعاً. لن تعوض المشاركة في العزاء والالطم على الإمام الحسين، عليه السلام، تلك المخالفات، ولن تكون بديلاً عنها. إذ امتلك الشخص الهمة ليكون عارفاً فعليه رعاية أحكام الدين والأخلاق الإسلامية، ومن ثم يمكنه السير نحو العمق والباطن، فيصبح، إذ ذاك، عارفاً.

الحقيقة أن ثم رؤية مخالفة للعرفان بين الشيعة، حتى أنها منتشرة بين علماء الدين، ما هي العوامل التي ساعدت في وجود هذه الرؤية السلبية تجاه العرفان بين علماء الدين؟

الأشكوري: ثم أسباب عدة، الأهم من كل شيء هو وجود صورة وتفسير غير صحيحين للعرفان. أولاً: يجب التأكيد على أن العرفان ليس في عرض الفقه والأحكام والعقائد، بل هو باطنها. يمكننا أن نحدث علماء النقل المتشرعون بأنه كما آيات القرآن والأحاديث ظواهر، فهي لها بواطن أيضاً. وبعبارة أخرى، هل يمكن اعتبار المعرفة التي حصلها الرسول، صلى الله عليه وآله، من خلال هذه الآيات، مساوية لمعرفة الشخص الذي لا يعرف سوى معاني الكلمات العربية أو يدرك شيئاً من الصرف والنحو العربي؟ الواضح أنه لا اختلاف في ظواهر هذه الآيات والروايات، حتى لو قام الرسول، صلى الله عليه وآله، بترجمتها فلن يختلف الأمر. بالطبع تختلف معرفة الرسول، صلى الله عليه وآله، والأئمة الأطهار، عليهم

(٩) «كك عشق آسان نمود اول، ولي افتاد مشكل ها».

السلام، عن معرفتنا عندما نستحضر قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(١٠). يدرك كل عالم أن هاتين المعرفتين ليستا في مستوى واحد. إذا، ما هو الأمر الذي يمتلكه الرسول، صلى الله عليه وآله، ولا نمتلكه نحن؟ إذا كان الأمر عبارة عن اللغة، فإن بإمكاننا امتلاكها. إذا هو الباطن الذي لا يمكن أن أحصل عليه من خلال اللغة ومن خلال الظاهر. فقد كان قلب الرسول، صلى الله عليه وآله، يسعى للاتصال بذاك الباطن. يحتاج هذا الأمر إلى طهارة باطنية، وكلما ازدادت تزداد معرفة الحقيقة. يحصل البعض على مستوى أدنى من هذه المعرفة لا محالة.

في الحقيقة، لم تقدم صورة صحيحة عن العرفان، بل جرى الحديث عنه باعتباره حالة ومذهباً منفصلاً عن الدين. يظن الكثيرون أننا وكما نمتلك فرقاً إسلامية مختلفة، هناك نحل وفرق عدة تأخذ مسمى العرفان، وهي تختلف عن بعضها بعضاً، وقد ساهمت الأحداث التاريخية في رواج هذا الظن.

شهد التاريخ الإسلامي وجود فرق صوفية منحرفة على المستوى العقائدي. ثم دفعت مشاهدة هذه الفرق بالمتشعبة إلى القول ببطلان طريق الباطن واعتبروه خارجاً عن الدين.

من جملة الأدلة التي ساهمت في سوء الظن بالعرفان هو أن العرفاء يتحدثون بلسان الرمز والإشارة، وهنا بحث مفصل. بل ثم أسباب عدة دفعت نحو لغة الرموز والإشارات، إلا أن النتيجة هي أن كلام العرفاء غير مباشر، وغير قابل للفهم عند العوام. هذا ما دفع إلى وجود حالة كبيرة من سوء الظن بالعرفاء. فمثلاً من أهم بحوث العرفاء بحث وحدة الوجود، فإذا كانت معرفة الإنسان بهذا المفهوم في حدود هذه الألفاظ، عند ذلك سيكون ظاهره مخالفاً للدين. لأن ظاهر هذا المفهوم يشير إلى أن وجودنا ووجود الله واحد، أما الحسّ والعقل والدين فيتحدثون عن أنه في الكون حقائق كثيرة ومتعددة، فكيف تغفلون عن هذه الحقائق وتقولون بوجود واحد! علماً أن العرفاء المسلمون لم ينكروا الكثرة. يقرّ العرفاء بالكثرة، وكذا يقرّون بالوحدة. يتحدث العرفاء انطلاقاً من الباطن، ويقولون إن حقيقة الوجود واحدة، وإن الموجودات، كل الموجودات، ما هي إلا فعل ومظهر لتلك الحقيقة. أنهم تشاهدون أن العارف لا ينكر وجود الحقائق، إلا أن الألفاظ التي تستخدم في

(١٠) سورة الحمد، الآية ٥.

الإشارة إلى ذلك تتطلّب من الشخص أن يقضي عمره في البحث عنها وفي فهمها، وهذا ما يؤوّل إلى سوء فهم أحياناً.

لماذا كان إدراك كلام العرفاء وقبوله صعباً بحيث أدّى إلى استنتاجات خاطئة؟

الأشكوري: يمكن الإطالة على هذا الموضوع بشكل آخر، والقول بأنّ ثمّ علم جديد يطلق عليه اسم العرفان، وإذا أردنا التعرّف إليه لا بدّ لنا من أن نطلع على مصطلحاته الخاصة، ويجب علينا أن نتعرّف إلى لغته، فإذا عرفنا ذلك أمكننا الاطّلاع على العرفان، وامتلكنا صورةً صحيحةً عن موضوعه، وأصبح بالإمكان إصدار الأحكام حوله. أمّا عدم المعرفة فلن يؤوّل بنا سوى إلى التمسك بالظاهر. وإذا كان للعرفان لغة خاصّة، فهو بالإضافة إلى ذلك يتحدّث بلسان الرمز والإشارة لأسباب معيّنة لا مجال للحديث عنها هنا.

نحن نعلم أنّ المحقّقين الغربيين بدؤوا منذ مدّة طويلة في البحث والتحقيق في العرفان الإسلاميّ، فهل ثمّ توضيحات حول الجهود الغربيّة في هذا الإطار؟

الأشكوري: يُعتبر التصوّف والعرفان الإسلاميّ من أوائل الساحات العلميّة التي دخلها العلماء غير المسلمين. إذ بدأ هؤلاء، ومنذ قرون عدّة، بدراسة العرفان، والتصوّف، والفرق الصوفيّة. أمّا الأسباب التي دفعت علماء الغرب للبحث في العرفان الإسلاميّ فكثيرة. هل تعرفون أنّ الفرق الصوفيّة كثيرة في أفريقيا (لا سيّما شمال أفريقيا)، حتّى أنّه بفضل هذه الفرق الصوفيّة اعتنق الناس الإسلام، لذلك امتزج تديّنهم بالتصوّف. يضاف إلى ذلك أنّ الآثار الأدبيّة التي تركها العرفاء المسلمون، سواء باللغة العربيّة أو الفارسيّة، جذابة إلى حدود بعيدة، إذ كان الناس يجذبون إلى جمال نصوص المثنوي، وأشعار حافظ، وابن عربي، وابن الفارض. وتكمن المسألة الأخرى في أنّ العرفان ظاهرة عالميّة، لها أشكال مختلفة باختلاف المناطق. لذلك كان العرفان الإسلاميّ جذاباً لغير المسلمين وللمحقّقين، ولذلك قدّموا الكثير من الدراسات في هذا الإطار.

كتب لويس ماسينيون L. Massignon، على سبيل المثال، مجلّدات عدّة حول الحلاج باللغة الفرنسيّة، لم يتمكّن أحد من المحقّقين المسلمين من الإتيان بمثلها. ولا ننسى آثار هنري كوربان H. Corbin حول العرفان الشيعيّ والفلسفة الإلهيّة الشيعيّة ذات البعد العرفانيّ. وكُتب الكثير من الكتب حول فلسفة السهروردي وفلسفة ملا صدرا. ونجد، كذلك،

ترجمة رينولد نيكلسون R. A. Nicholson للمثنوي، وأصبح هذا الأثر عالميًا. إلى جانب هؤلاء، ثم الكثير من المستشرقين من أمثال آرثر آربري A. J. Arberry، وآن ماري شمبل Annemarie Schimmel، وغيرهما ممن ترك آثارًا قيّمة حول العرفان الإسلامي، حيث قدّم كلّ منهم بُعدًا من أبعاد العرفان الإسلامي. عمل بعض من هؤلاء الباحثين على تاريخ العرفان الإسلامي، وعمل آخرون على الفرق. وبحث أمثال توشيهيكو إيزوتسو T. Izutsu وويليام شيتيك W. Chittick في العرفان النظري. وبالطبع بما أنّ هؤلاء الباحثين كانوا يتردّدون على إيران فلذلك تركّزت أبحاثهم على العرفان النظري، أمّا الدول الإسلامية الأخرى فكان التركيز فيها غالبًا حول الفرق والطرق.

اهتمّ كثيرون بالعرفان، وما زالوا حتّى يومنا هذا. وفي الغرب دُوّن الكثير من الأطروحات والمقالات حول العرفان، وهو واحد من الأبحاث الحيّة في الغرب اليوم. والواضح أنّ الغرب اهتمّ بالعرفان الإسلامي أكثر من اهتمامه بالفلسفة على أساس أنّ العرفان أكثر جاذبيّة من الفلسفة.

أين موقع العرفان الشيعي في هذا الخضمّ، وهل جرت دراسته بشكل مناسب؟

الأشكوري: لا، أعتقد أنّ العرفان الشيعي لم يُقدّم بالأسلوب اللائق، سواء في بلدان أخرى، أو حتّى في مجتمعنا. يحتاج عرفان اليوم إلى كثير من التهذيب. يحتاج العرفان اليوم إلى الرجوع به إلى الكتاب، والسنة، وسيرة المعصومين، عليهم السلام، وإلى التجارب الكثيرة التي وجدت طوال التاريخ. يجب أن نتّكّن بواسطة هذا التهذيب من إظهار حقيقة العرفان الإسلامي غير البعيد من العقلانيّة، ومن التدنّ، ومن الحياة الاجتماعيّة. هذا ما يجب أن يحصل، لأنّ العرفان يُقدّم اليوم على أنّه معارض للعقلانيّة، أو معارض للتدنّ، أو للحياة الاجتماعيّة، مع العلم أنّ العرفان الشيعي عرفان عقلائيّ ووحائيّ، فهو لا يتعارض مع التدنّ، لا بل يمكن القول بأنّه جوهر التدنّ، وهو على ارتباط بالحياة الاجتماعيّة والدينيّة. أمّا لغة العرفاء فيجب إخراجها عن حالة اللغة المغلقة المتخصّصة المنحصرة بفرقة خاصّة، لأنّ للعرفان الكثير من المؤيدين، لذلك يجب تقديمه على المستويات كافّة وبجميع اللغات، لا سيّما لغة الفنّ. وبهذا النحو تتمكّن من سدّ الفراغ المعنويّ الذي أوجده العرفان الكاذب، وما لم نبادر إلى هذا الأمر سينقاد الناس إلى عرفان كاذب، أو إلى شبه عرفان.

ومن جملة الأسباب التي تدفع البعض نحو العرفان الكاذب هي إمّا أننا لا نقدّم ما

يحمل عنوان العرفان، وإمّا أن يكون ما تقدّمه غير جذّاب.

ما الذي يجعلكم تؤكّدون على المضمون وعلى البعد النظري أكثر من غيره؟

الأشكوري: يبادئ ذي بدء، يتعيّن علينا أن نعرف ماهيّة العرفان. فهل العرفان ظاهرة غير عقلانيّة، وغير أخلاقيّة، وغير دينيّة؟ هل التوجّه نحو العرفان يجعل الشخص بعيداً عن الدين والفقه؟ للأسف نجد هذه الفروض من يروّج لها. يقول أحد المثقّفين المتنوّرين، وهو صاحب قلم جميل نافذ، إنّ الإسلام نوعين: الإسلام الفقهيّ والإسلام العرفانيّ. فإذا كان الإسلام العرفانيّ شيئاً آخر غير الإسلام الفقهيّ فهو ليس بإسلام. وإذا أنكر الإسلام الفقهيّ الإسلام العرفانيّ فهو ناقص. ففي الإسلام فقه وعرفان. لا يمكنك أن تختار الفقه من الإسلام وتترك العرفان، أو العكس، أو أن تترك العقلانيّة فيه مثلاً. بلى، تتجلّى العقلانيّة في الفلسفة، والنقل في الفقه، والشهود والتجارب الباطنيّة في العرفان. فهذه الأبعاد الثلاثة هي أركان المعرفة الدينيّة الثلاث، وإذا فصلت عن بعضها بعضاً يبدأ الانحراف في الفهم. فلا معنّى للعقلانيّة من دون معنويّات، وللمعنويّات من دون عقلانيّة، وللمعنويّات من دون ديانة وفقاهة، كلّ ذلك ناقص مجتزأ.

وعندما تتضافر هذه الأركان الثلاث لن يخالف الفقيه العارف، ولا العارف الفقيه، ولن يبحث الفيلسوف عن قطب آخر. فهذه الأركان حقيقة واحدة. بلى، قد يتوجّه كلّ شخص إلى تلك الحقيقة من منظار معيّن. يضاف إلى ذلك أنّ تقسيم العمل أمر علميّ ومعقول، وفي هذا الإطار يتوجّه البعض نحو البعد العقلانيّ، والآخر نحو البعد الفقهيّ، والثالث نحو البعد العرفانيّ.

تسمّ أعلام على غرار الإمام الخميني، قدس سرّه، جمعوا الأبعاد الثلاثة في شخصيّاتهم، أو العلّامة الطباطبائي، الذي كان فيلسوفاً، وعارفاً، وفقهياً. وبالتالي، لا وجود لتعارض وتناقض وعدم تناسب بين هذه الأمور، بل هي غاية في التناسب، ولو أسقطنا واحدة منها لاختلّ الأمر، ووجد النقص. نعم، يمكننا الحديث عن الإسلام، من الناحية التاريخيّة، من زاوية فقهية وعرفانية. بمعنى أنّ تسمّ رؤيتان إلى الإسلام راجتا عبر التاريخ، الأولى فقهية، والثانية عرفانية، لكنّ هذا لا يعني وجود شكلين اثنين للإسلام.

مما لا شكّ فيه أنّ الحديث عن النماذج العمليّة هامّ على مستوى هداية المجتمع وإرشاده. قد يصحّ

الحديث مع المجتمع بشكل نظري، ولكن عند الحديث عن المصاديق العملية، يلاحظ المجتمع أن هذه النماذج قد اعتزلت الحياة وابتعدت، أو افرقت عن التدنّ والعقلانية. وبعبارة أخرى، يجب - وإلى جانب توضيح البعد النظري - تقديم نماذج عملية للمجتمع، يجب أن يشاهد الأفراد أن أشخاصاً في الخارج عرفاء وعارسون، في الوقت نفسه، حياتهم ومسؤولياتهم الاجتماعية وهم يفيضون بالتدينّ والعقلانية، ليكونوا القدوة التي يجب اتباعها.

الأشكوري: لحسن الحظ أننا لا نعاني هذه المشكلة، مع أننا نعاني مشكلة أخرى تكمن في تقديم القدوة. أولاً، يُعدّ المعصومون، عليهم السلام، قدوتنا. وقد وصلنا الكثير من أخبارهم، وأقوالهم، وسيرتهم، فلا إبهام في ذلك. وكذلك تضع السيرة النبوية بين أيدينا أفضل أنواع القدوة وأرفعها وأرقاها.

انظروا إلى نهج البلاغة، فهو يفيض بالعقلانية، والتدينّ، والمعنويات التي تجتمع في مكان واحد فحسب، ولا تفصل عن بعضها بعضاً. ونهج البلاغة صورة عن شخصية الإمام أمير المؤمنين، عليه السلام. لو أخذنا مقطعاً من حياة الإمام عليّ، عليه السلام، في مدة أربع وعشرين ساعة لوجدناه مليئاً بالخدمة، والعبادة، والسياسة، والقضاء، لا بل ينضح بكل شيء. يضاف إلى ذلك أننا سنجد القدوة بين تلامذتهم أيضاً. وفي العصر الراهن، تمثل أماننا القدوة في شخصية الإمام الخميني، قدس سره. فالإمام، قدس سره، كان أستاذاً في العرفان، وفقهياً، وعارفاً، وفيلسوفاً. وهو، بالإضافة إلى ذلك، مؤسس ثورة ونظام إسلامي تمكن من هز العالم. تعدّ شخصية كهذه النموذج الأبرز لتلك الأهداف. ولذلك فلنبداً التعريف بهذه القدوة وتقديمها للمجتمع، فهي ماثلة أمامنا. ما يؤسف له أن العرفان عند بعض المقدّسين يختصر على مجموعة من الكرامات العجيبة الغريبة. فإذا أرادوا تعظيم شخص، قالوا إن لفلان كرامات! علماً أن هذه الأمور لا تعبّر عن حقيقة العرفان. حتّى أن العرفاء والعظماء الذين تُنقل عنهم هذه الكرامات هم لا يأخذوها بالاعتبار. فالعارف هو الذي يبذل جهوده بغية القرب من الله تعالى، لا في سبيل هذه الأمور التي ما أنزل الله بها من سلطان، والأكثر عرفاناً هو الذي يكون أكثر تدنّياً وأكثر معرفة بالدين.

إذاً، هذه هي النماذج العظيمة في العصر الراهن، فلنعمل على تقديمها والتعريف بها. طبعاً الشرط الأوّل في هذا العمل، هو تقديم هذه الشخصيات بالسنة متعدّدة. قد تلاحظون بأنّ شاشات التلفزة تبتّ أحياناً مسلسلاً حول المعنويات الشرقية، مثلاً، ولا يدرك القيمون

عليها أنهم يرون بشكل غير مباشر للثقافة الشرقيّة والعرفان الشرقيّ على أساس جاذبيّة المسلسل التلفزيوني وكثرة مشاهديه، ثم يغفلون عمّا يحمل هذا العمل التلفزيوني من رسائل عقائديّة وأيديولوجيّة. فلو كنّا نمتلك كتابًا، ومخرجين، وفنانين عارفين بحقائق الإسلام والتشيع، ومعارف الإسلام والتشيع، لكانوا ترجموا هذه الحقائق والمعارف في أعمالهم الفنيّة، ولكان بإمكانهم تقديم الشخصيات القدوة إلى الأفراد والمجتمع، وبالتالي الابتعاد عن الواردات الأخرى.

فمن الواضح، إذا، أن نَمَّ ضعف حقيقيّ في هذا الجانب، لا بل لا يلتفت الكثير من الشخصيات الحقيقيّة والحقوقية من أصحاب المسؤوليات في هذا الشأن إلى هذه الأمور. صدرت في السنوات الأخيرة دعوات شتى تحذّر من العرفان الكاذب وأخطاره، ولكن لا يمكن لهذا الإشكال أن يحلّ بمجرد التحذير. كيف تقيم عمل المتصديّ للشأن الثقافي والفكريّ في مواجهة العرفان الكاذب؟

الأشكوري: الحقيقة أنّ عالم اليوم، هو عالم العرض والطلب. قد تعرض في الأسواق بضاعة رديئة غلّفت بشكل جميل. وبالتالي، ينجذب الأشخاص القشريّون إلى الظاهر الجميل. ونحن نمتلك بضائع قيمة المضمون والمحتوى، إلّا أنّنا لا نغلفها بشكل جميل. وكذلك نعرض أفضل البضائع وأكثرها قيمة في أردأ الأغلفة. وعليه، تفقد بضاعتنا القيمة أهمّيّتها أمام البضاعة المزوّرة. هذا هو حال الاقتصاد.

نحن في إيران نمتلك أفضل أنواع الزعفران، والتمر، والفسق، والسجاد، لكننا نخسر في المنافسة الخارجيّة، لأنّ التغليف والتغليف عندنا رديء للغاية، علماً أنّ الآخرين يقدمون بضاعة مضرّة بقوالب وأغلفة جميلة، لذلك يقبضون على السوق. يجب أن نسعى لحلّ مشكلة العرض، وعند ذلك يكتب لنا النجاح.

حتى الآن لم نتمكن من تقديم العرفان بشكل جيّد في حوزة قسم العلميّة، فلا يزال في الحوزة الكثير من المعارضين للعرفان، ذلك أنّه لم يُقدّم بالأسلوب المناسب. وقد أدّى العرفان الرائج إلى نتائج وآثار حرّكت المعارضين والمخالفين ضدّ العرفان. يجب أن نقدّم ما نمتلك بلغات متعدّدة، ومستويات مختلفة، وبأسلوب قابل للفهم. بدايةً يجب أن يعرف مخالفوا العرفان ماهيّة، ومن ثمّ يمكنهم المخالفة عندما تكون مخالفتهم مبنية على علم.

أعتقد أنّه يجب مواجهة العرفان الكاذب بعيداً عن المواجهة الأمنيّة، وبعيداً عن

الشعارات والكلمات النابية، لأنّ هكذا أمور تشجّع الأفراد على الانسياق وراء ذلك العرفان، ويمكن الحلّ بالمنافسة، وتقديم العرفان الصحيح والعرفان الإسلامي الخالص، وذلك بأسلوب جذاب، ومؤثر، وقابل للفهم. يجب أن نعرض العرفان بلغة الفلسفة، وبلغة الفنّ، وبلغة الروايات، وباللغة العلميّة والشعريّة في آن. فإذا كانت سلائق الناس مختلفة، وجب علينا تقديم المضمون الواحد بأساليب عدّة.

تبدأ الخطوة الأولى من عموميّة فنّ العرض، فيجب أن نمتلك هذا الفنّ أولاً. ثمّ كثير من العلماء في الحوزة العلميّة في قمّ من الذين اتّجهوا نحو العرفان، وهم أشخاص ناجحون، إلّا أنّهم ليسوا موفّقين على مستوى العرض.

هل لديكم مؤسّسة متخصصة بالأخلاق والعرفان؟

الأشكوري: نعم، ثمّ مؤسّسة، إلّا أنّ السادة يركّزون نشاطاتهم على الجانب العلميّ والمضمون التخصصيّ، وقليلًا ما يهتمّون بمسائل العرض، ومخاطبة المجتمع، وسوق المعرفة، والاستفادة من الوسائل والأدوات للتأثير. هناك كثير من العلماء الأفاضل قدّموا أعمالاً عميقة وقيّمة، إلّا أنّها لا تسدّ النقص. وليست هذه الأعمال بجديدة. يجب الإشارة إلى أنّ التأثير العلميّ لا يحصل بالضرورة من خلال تدوين الكتب العلميّة والأكاديميّة فحسب، بل، كما أثّرت، يجب الحضور في كلّ حقْل: في الفنّ، والأدب، وغير ذلك، (في السينما، والرسم، والأفلام، والروايات، حتّى في الكتب الدراسيّة). يجب أن يتجلّى العرفان الشيعيّ في مجالات الحياة الاجتماعيّة كلّها.

إذاً، كلّ شخص مسؤول بمقدار طاقته؛ فأوّلًا، يجب العمل طبق طاقة كلّ شخص للوصول إلى حقيقة الدين، والانتقال من الظاهر إلى الباطن. وثانيًا، الالتزام بذلك عملاً، عند ذلك يصبح التدين جذابًا بما هو هو.

الأشكوري: نعم، خذ أمير المؤمنين، عليه السلام، مثلاً، هل يعجبنا سلوكه لأنّ شخصاً ما أمرنا بأن نعجب به؟ بالطبع لا، إنّ التأمّل في سلوكه هو بحدّ ذاته يثير الإعجاب والأنس. يمكن لكلّ شخص أن يعمل طبق طاقته للوصول إلى مستوى عالٍ من المعنويّات والباطن الدينيّ المتعالي، ثمّ يجسّم ذلك في داخله. فالمحبّة، على سبيل المثال، عنوان محوريّ في العرفان الإسلاميّ، حتّى إنّ التدين لو لم يكن فيه إلّا المحبّة لكانت هي شديدة التأثير.

ولو كان التدين توأماً للخشونة، وسوء الظنّ، والتكفير، والرمي بالفسق، وضيق النظر، لانصرف الناس عنه. وإذا فرضنا وجود مبلّغين: أحدهما ينطلق من الأمل، والآخر من اليأس وسوء الظنّ، فالناس ستجذب إلى الأوّل بلا ريب. نعم، المحبة هي العامل الأساس في الجذب، وهو جذب في المستوى الأعلى. عندما تضعف المحبة التي يجب أن تتجلّى في كلّ المجالات والحالات، عند ذلك ينساق الأفراد نحو العرفان الكاذب، والفرق المنحرفة، ويتعدون عن تعاليم الإسلام الصحيحة.

عبد الرحمن بدوي والاتجاه الوجودي

أحمد ماجد^(١)

تعتبر الوجودية مدرسة فكرية هامة شغلت الساحة الثقافية والفكرية لفترة زمنية، وكان لها مقلوها ومنظروها ومجلاتها. إذ حاولت أن تقدم نفسها بديلاً فكرياً ملائماً للمجتمعات العربية الإسلامية. سيقدم هذا البحث قراءة نقدية لهذا المشروع عبر أبرز ممثليه، وهو عبد الرحمن بدوي. لم يكن هذا الاختيار، في الواقع، عبثياً، إنما انطلق من خصوصية هذه الشخصية التي عملت على تسويق المشروع في إطار إسلامي عبر إيجاد أصول فكرية إسلامية له، تقدم الدعامة المرجعية والتراثية له، ما يجعله مقبولاً خارج الحاضنة التي ولد فيها. هذا فضلاً عن تقديمها الكثير من الأفكار التي ميزته عن الوجودية الغربية، ما جعله فيلسوفاً له مساحة من التمايز والخصوصية يستطيع هذا البحث أن يبنى عليها، لينكلم عن مشروع فكري له خصائصه، ورويته، ومواقفه المتميزة.

المفردات المفتاحية: الوجودية؛ عبد الرحمن بدوي؛ الوجود الماهوي؛ الزمن؛ الإمكان والآنية؛ القلق؛ مراتب الوجود؛ الشعر.

يمثل هذا البحث بذرة من نقد أكثر سعة أنجز، لكن مقتضى النشر في مجلة علمية دفعت إلى تقليصه وحذف بعض الموارد فيه، من دون الإخلال بالمحتوى العام الذي يريد إيصاله، فعمل على أخذ النافع والممثل من أفكار بدوي وعرضها، لكي يجعل القارئ قادراً على رؤية الخطوط العامة للمشروع، حتى إذا قمنا بعرض نقدي عليه، يستطيع أن يقوم ما نتكلم فيه، فيشارك في محاكمة هذا الفكر، والحكم هنا لا يكون حكماً سلبياً على المشروع، لأن غاية كل عمل فكري أن يخضع لحاكمية المتلقي.

(١) باحث ومدير قسم الدراسات في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

منهجية العمل

آثر هذا البحث على اعتماد المنهج الوصفي في التعاطي مع المادة الخاصة بعرض الأفكار، فآل على نفسه عدم التدخل في الموارد التي يتم فيها استعراض المقولات الخاصة بدوي، حتى لا يتم التشويش على الأفكار أو مصادراتها. ومعنى آخر حتى لا نمارس القسر على المشروع، فنملي عليه ما هو خارج عنه، وبعد انتهاء كل مرحلة كان البحث يتدخل لتحليل تلك الأفكار، مقدماً قراءته الخاصة لها، لنترك الأمر، بعد ذلك، للقارئ للقيام بمقاربة خاصة منتجة.

فالباحث غير مشغول من خلال المنهج الذي يعمل على تهفيت مقولات بدوي أو رفضها، ففي مجال الفكر لا يوجد إلا النقاش الثمر، الذي قد يكون معتمداً لإمكانية افتتاح العقول على بعضها، على أمل الاستفادة منها في إنتاج فكر إنساني، فيه قابلية للنقاش عبر التراكم المعرفي، الذي يقوم على أرضية قبول الرأي ومناقشته، من دون الخطأ من قيمته وما يقدم. وإن استخدم البحث، في بعض الأحيان، ألفاظاً يرى فيها بعض القراء خطأ من قيمة الفيلسوف، فهذا لا يعني أن المقصود منها هذا المعنى إياه، فهي استخدمت في نطق علمي للدلالة على حالات توصف بهذا الشكل، وعندما استخدمت كان المقصود منها معناها العلمي المتداول لا أكثر.

آلية العمل

بدأ البحث بمقارنته بتقديم حول حياة عبد الرحمن بدوي، فقام بعرض المفاصل الهامة فيها، ومن ثم انتقل للحديث عن فهم بدوي للفلسفة، وكيفية تعريفه لها، حتى إذا اكتمل هذا الأمر انتقل إلى الحديث عن أهم الموضوعات التي عالجها، كالموت، والأخلاق، والزمان، والحضارة، حتى إذا استوفيت الغاية من عرضها، ملنا إلى تسوية بدوي لهذه الفلسفة في الفكر الإسلامي وآلية تطبيقها على القطاعات المعرفية.

وقد بدأنا هذه المرحلة بالحديث عن غايات بدوي من مشروعه، فتحدثنا عن الغايات العامة والخاصة، ومميزات كل واحدة على حدة، لنصل بعد ذلك إلى كيفية استخدامه للوجودية من أجل إيجاد نزعة إنسية عربية - إسلامية من خلال الوجودية، وفي هذا المجال

ابتعدنا عن النظريات، وذهبنا إلى الأمر التطبيقي.

هذا وختم البحث ببعض الملاحظات التي وصلنا إليها نتيجة للقراءة التي قمنا بها على المشروع، وهي كانت بمثابة الخاتمة التقييمية.

أولاً: فلسفة بدوي الوجودية وأركانها

لن نبدأ الكلام على عادة بعض الأبحاث بالحديث عن العام، أي عن الفلسفة الوجودية، لا سيما في سياق هذا البحث - ولكن قد نعود في المسار الموسع إلى مثل هذا الأمر - وذلك رغبةً بالاقتراب، من جهة، والميل باتجاه الذهاب مباشرةً إلى الموضوع، من جهة أخرى. ولذلك سنبدأ باستعراض سيرة حياة هذا الفيلسوف بشكل مختصر، ثمّ نتقل إلى عرض مقولاته الفلسفية والإضافات التي قدّمها، بالإضافة إلى محاولته تسويغ هذه الفلسفة في مجتمع يختلف ببنيته عن السياق الذي ولدت فيه هذه المدرسة.

أ. سيرة عبد الرحمن بدوي

ولد عبد الرحمن بدوي في الرابع من شباط، فبراير، عام ١٩١٧، في قرية شرباص على النيل^(٢)، وقد كان والده من أصحاب الملكيات الكبيرة. حصل في أيار، مايو، عام ١٩٢٩ على شهادة إتمام الدراسة الابتدائية من مدرسة فارسكور الابتدائية^(٣)، والتحق بالمدرسة السعيدية الثانوية في الجيزة، وهي للطبقة الراقية والحاكمة^(٤). وهناك بدأ بدوي رحلته العلمية الفعلية، حيث بدأ يتعرّف إلى الآداب العالمية من خلال مكتبة المدرسة، فباشر بقراءة الأدب الإنجليزي في نصّه الأصلي، وهو في الرابعة عشرة من العمر، فاطّلع على ديوان جون ملتون J. Milton^(٥)، وشعر برسي شلي P. B. Shelley^(٦)، واللورد بايرن Lord^(٧)

(٢) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الطبعة ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، الجزء ١، الصفحة ٢٩٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، الطبعة ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٣١.

(٤) المصدر نفسه، صفحة ٣٢.

(٥) بعدّ جون ميلتون (١٥٦٧-١٦٠٨) من كبار الشعراء الإنكليز، عمل منذ تخرّجه من جامعة كامبردج على كتابة ملحمة النعيم المفقود *Paradise Lost*، دعا في أعماله إلى حرّية الكنيسة، وحرّية الصحافة، والحرّية الفردية.

(٦) بعدّ برسي شلي (١٧٩٢-١٨٢٢) واحداً من أشهر الشعراء الرومانسيين الإنكليز. يُعرف بقصائده القصيرة، من مثل أوزماندياس *Ozymandias*، وأغنية للريح الغربية *Ode to the West Wind*، وإلى قُترَة *To a Skylark*، وثورة الإسلام *The Revolt of Islam*، وأدوناي *Adonais*، وبروميثيوس طليقاً *Prometheus Unbound*، وعمله غير المنتهي *انتصار الحياة*.

(٧) ولد اللورد جورج غوردون بايرون (١٧٨٨-١٨٢٤) في لندن، وعاش حياته في اسكتلندا. حينما أصبح في سن السادسة

Byron، مع اهتمامه بأعلام الرومانسية الفرنسية^(٨)، وفي الخامسة عشرة من العمر تعرّف إلى الأدب الألمانيّ من خلال أبحاث عن يوهان غوته [Wolfgang von Goethe]،^(٩) كتبها محمّد حسين هيكل^(١٠) وأحمد حسن الزيات^(١١)، وهذه الأبحاث هي التي حفّزت في نفسه الرغبة لتعلّم اللغة الألمانية.

تركزت المرحلة الثانوية التي أمضاها بدوي في ثانوية السعيدية أثرها العميق في نفسيّة الطالب سلباً وإيجاباً، فهي سمحت له بالاطّلاع على أعمال كبار الأدباء، ولكنّها حفلت بالمشاحنات، وفي هذا المجال، لا يخفي بدوي امتعاضه جرّاء بعض التصرفات العدائيّة التي مارسها أغلب المدرّسين ومعهم أغلب نظار المدرسة، مؤمناً أنّ اللّوم، والخسّة، والنذالة، والولوع بالأذى، هي الصفات المميّزة للإنسان، مقدّماً لنا شواهد عدّة من خلال سيرة حياته.

تخرّج عبد الرحمن بدوي من المرحلة الثانوية في عام ١٩٣٤، بعدما كان قد أشبع بالأنفكار الفلسفيّة والأدبيّة التي اطّلع عليها في المدرسة، وهنا وقع الشقاق بينه وبين والده، الذي أراد له دخول كليّة الحقوق، لأنّها تخرّج الوزراء، وعلى أقلّ تقدير، رؤساء لمحاكم النقض، على مثال عبد العزيز فهمي الذي كان والده شديد الإعجاب به، لكنّ بدوي أصرّ على دخول كليّة الآداب، ما دفع الوالد إلى رفض دفع التكاليف الدراسيّة، ممّا اضطره إلى الالتجاء للشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي درّسه مادّة المنطق في السنة الأولى لتزكية طلبه

عشر، حصل على لقب «اللورد»، ثمّ انتقل إلى إنكلترا، ودرس في جامعة كامبردج في عام ١٨٠٧، انتهى من أوّل كتاب شعر له وكان اسمه ساعات الكسل *Hours of Idleness*. وفي عام ١٨١٢ نشر كتابه الشعريّ رحلة تشايلد هارولد *Child Harold's Pilgrimage*.

(٨) سورة حياتي، مصدر سابق، الصفحتان ٣٤ و٣٥.

(٩) وُلد يوهان غوته (١٧٤٩-١٨٣٢) في فرانكفورت حيث ترعرع في كنف والده الغنيّ الذي وقرّ له تعليمًا مدرسيًا خاصًا، كما أدّى اهتمام والده بالتواحي الأدبيّة والثقافيّة دورًا في تكوين شخصيّة الأدبيّة في ما بعد، كان غوته عاشقًا للشرق، فقرأ ألف ليلة وليلة، ونسج على منوالها كتاب نزوة العاشق، بالإضافة إلى كتابه الديوان الشرقيّ للمؤلف العربيّ والذي تطرّق فيه كثيرًا إلى الثقافة العربيّة والإسلاميّة.

(١٠) محمّد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦)، شاعر وأديب وسياسيّ مصريّ كبير، تأثر بالشيخ محمّد عبده وقاسم أمين، وغيرهم. وقد كان أحد مستشاري الملك فاروق. تولى أيضًا تمثيل السعودية في التوقيع على ميثاق جامعة الدول العربيّة عام ١٩٤٥، كما رأس وفد مصر في الأمم المتحدة أكثر من مرّة.

(١١) أحمد حسن الزيات (١٨٨٥-١٩٦٨)، التحق الزيات بالجامع الأزهر، ولكنّه لم يكمل دراسته فيه، وإنّما التحق بالجامعة الأهليّة، فكان يدرس بها مساءً ويعمل صباحًا.

للمجانية بحجة التفوق^(١٢).

وهكذا، أخذ بدوي ينهل العلم في كلية الآداب من خلال عدد من الأساتذة كأندريه لالاند^(١٣) A. Lalande وكوارييه، وتخرج من الجامعة في أيار ١٩٣٨، وحصل على الإجازة بدرجة امتياز. وبعد إنهائه الدراسة، عُيّن في الجامعة كمعيد، لينهي بعد ذلك دراسة الماجستير في آذار عام ١٩٤١، بعنوان «مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة». وتابع بعدها بحثه للدكتوراه بعنوان «الزمان الوجودي»، وقد علّق عليها طه حسين أثناء مناقشته لها في ٢٩، أيار، مايو، ١٩٤٤، قائلاً: «أشاهد فيلسوفاً مصرياً للمرة الأولى».

بعد حصوله على شهادة الدكتوراه، عمل عبد الرحمن بدوي مدرساً بقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة (فؤاد سابقاً)، وذلك عام ١٩٤٥، ثم صار أستاذاً مساعداً في القسم نفسه والكلية نفسها في سنة ١٩٤٩. ثم ترك جامعة القاهرة عام ١٩٥٠، ليقوم بإنشاء قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة عين شمس. وبعد ثورة ٢٣ تمّوز، يوليو، اختير مع ٥٠ شخصيّة في لجنة صياغة الدستور التي كلفت، في عام ١٩٥٣، لكتابة دستور جديد لمصر، والذي تمّ الانتهاء منه عام ١٩٥٤، لكنّ الدستور أهمل واستبدل بدستور سنة ١٩٥٦. ومن ثمّ عمل مستشاراً ثقافياً ومديرًا للبعثة التعليمية في بيرن في سويسرا، في آذار، مارس، ما بين عامي ١٩٥٦ و١٩٥٨. وأصبح أستاذ كرسي عام ١٩٥٩.

غادر بدوي إلى فرنسا في عام ١٩٦٢، بعد أن جرّدت الثورة عائلته من أملاكها. ومن هناك بدأ رحلاته العلمية في الجامعات اللبنانية، والكويتية، والإيرانية، والليبية، ليستقرّ في نهاية الأمر في باريس، حيث أصيب بإغماءة في أحد شوارع باريس، نقل على أثرها إلى المستشفى، وبقي خمسة وعشرين يومًا في غيبوبة كاملة لم يعرفه أحد، وعندما أفاق عرّف عن نفسه، فتمّ إبلاغ السفارة المصرية به. وعلى إثر هذه الوعكة الصحيّة عاد بدوي إلى وطنه

(١٢) سيرة حياتي، مصدر سابق، الصفحتان ٥٥ و٥٦.

(١٣) وهو فينسوف فرنسي (١٨٦٧-١٩٦٣)، ولد في ديجون، ودرس في مدارس رفيعة عدّة، إلى أن انتقل إلى مدرسة هنري الرابع، فدار المعلمين العليا، ما بين عامي ١٨٨٣ و١٨٨٨. نال شهادة التريز في الفلسفة عام ١٨٨٨، وشهادة الدكتوراه في الآداب عام ١٨٩٩. وفي سنة ١٩٠٩ صار أستاذاً مساعداً في الفلسفة (في السوربون)، وأستاذ كرسي عام ١٩١٨، ثمّ أستاذ زائر سنة ١٩٣٧. يعدّ أندريه لالاند في أعماله الفلسفية أبرز ممثّل للعقلانية الكانطية في ظلّ الجمهورية الثالثة في فرنسا، ومن موضوعاته الرئيسة التي عالجها: التوايا أو المقاصد، والحرّة، والحقيقة، وماهية العقل في وجهيه المكوّن والمتكوّن، وقانون الطبيعة ومثله، وأخلاق العقل، والاستيعاب والاجتماعيات والجماليات، والحال.

بعد غياب دام ثلاثين عامًا، وبعد قرار وزير الصحة المصريّ دخل إلى مستشفى معهد ناصر نتيجة تجمع دمويّ في المخ، كما أصدر عاطف عبيد، رئيس وزراء مصر، تعليماته بأن تتولّى الدولة المصريّة رعاية الفيلسوف الكبير عبد الرحمن بدوي. ولكنّ الخيبة صارت ملازمةً لبدوي حتّى في لحظة الموت، إذ تسوّف في ٢٥ تمّوز من العام ٢٠٠٢ في ذروة الاحتفال بالثورة، التي حمل في قلبه الكثير من الحقد عليها، فمرّ خبر وفاته باهتًا، فهَمّشت أخبار الثورة كما فعلت الثورة المصريّة به من قبل.

ب. معنى الفلسفة عند عبد الرحمن بدوي

تأثّر عبد الرحمن بدوي بالبيئة الفلسفيّة الفرنسيّة التي تلقّى فيها علومه، بالإضافة إلى الظروف التاريخيّة والأوضاع الاجتماعيّة التي عايشها، حيث ساهمت هذه الأمور في تعزيز مقبوليّته للفلسفة الفرديّة التي تمجّد القيم الذاتيّة، وتضع العاطفيّ والانفعاليّ والمثاليّ المعاش (من مثل القلق، والمشاعر المرضيّة، وسوداويّة الوجوديّة الفرنسيّة) في منزلة بارزة ومؤثّرة، تحوّلت مع الوقت إلى معياريّة دقيقة للفكر. ولذلك، نراه ينساق إلى تعريف الوجود من خلال الرؤية التي قال بها الفلاسفة الوجوديّين، حيث يصبح هذا المفهوم متعلّقًا بوجود الإنسان في الواقع، ومعزل عنه لا نستطيع أن نفهم حقيقته، ويعتبر بدوي بهذا الخصوص وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدّد وجوده وتكوّنه، ولهذا يُقاس الإنسان بأفعاله. وذلك ضدّ مذهب القائلين «بالماهيّة»، أي الذين يفترضون ماهيّة سابقة على وجود الإنسان، وعنّها تنشأ أفعاله، ووفقًا لها يحكم عليه، وبها يحدّد^(١٤).

دفعه هذا الفهم إلى تعريف الفلسفة الوجوديّة بأنّها: «أحدث المذاهب الفلسفيّة، وفي الوقت نفسه هي من أقدمها»^(١٥). أحدثها لأنّ لها مركز الصدارة والسيادة في الفكر المعاصر [في ذلك الوقت]، وهي من أقدم المذاهب الفلسفيّة لأنّ عصب الوجوديّة الرئيس هو أنّها فلسفة تحيي الوجود، وليست مجرد تفكير في الوجود، ويعدّ هذا التعريف شديد الأهميّة، لأنّه يعكس، لا سيّما في شقّه الثاني، رؤية بدوي للفلسفة، والتي لا تقوم على أرضيّة النظر المسبق أو التنظيريّ، إنّما تقوم على عيش الوجود، باعتبار الإنسان كائنًا فرديًا

(١٤) لمزيد، انظر، عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجوديّة (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨١)،

الصفحات ٩ إلى ٢٢.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

يعيش في العالم.

تصوّر عبد الرحمن بدوي في حركيته الفكرية أنه قادر على رفع الإنسان من الاستلابات والانقهارات، والعلائق الاجتماعية غير العادلة وللامتزنة، وهذا الأمر لن يتم إلا من خلال ثورة تعمق قيمة الفرد، ولم يجد هذا الشيء إلا في الوجودية التي دعت إلى الحرية، وجعلتها مقياساً. وهكذا، يصبح الإنسان بما يعمل ويسعى، لا بما يفكر. وبعبارات أخرى، إن الفضاء الأوضح والأوفى بات في عيش الإنسان للوجود وللعمل به، بعيداً عن مصطلحات الماهية التي تحدّد الإنسان، وعن الروى المجردة المطلقة التعميمية للفكر والوجود.

ولذلك، إذا نظرنا إلى أعمال بدوي، نراها تعجّ بالثورة والتمرد والذاتية، فهو يقول في قصيدة «مزاج سوداوي»: «ولدت ألف الأحران، لا تكاد تبسّم لي مرّة حتى تغلبنى الكتابة أعواماً طوالاً. لهذا كان طبعي أقرب إلى الجانب الأسيان في الوجود»^(١٦)، ويقول شعراً

حار في أمره وخاب الرجا فطغى الشك واشتواه الفناء

نسجه الضدّ والتوتر فيه جوهر خالد وفيه البقاء^(١٧)

فعندما نزع بدوي إلى الوجودية وجد فيها مذهباً يلائم القلق والألم والخيبة، ألم رافقه ورافق خياراته منذ تخرّجه من مدرسة السعيدية، ولذلك لا نستغرب أنه عبّر عن كلّ ذلك من خلال خياره الفكري، الذي سيلازمه طوال حياته، وإن رأى بعض الدارسين هجرته له.

ج. بعض القضايا الفلسفية عند بدوي

لم تعد الفلسفة مع عبد الرحمن بدوي عملاً نظرياً مجرداً، إنّما انتقلت إلى العياني والمعيش والمعاناة، أي إلى الوجود الفعلي والتجربة الشخصية. وبمعنى آخر انتقلت وارتبطت بالعواطف والمأساة وقيمها، من هنا أخذت على عاتقها معالجة القضايا التي يجدها الإنسان في حياته الخاصة المعاشة، وأولى هذه القضايا مشكلة الموت.

ج. ١. الوجود الإنساني ومشكلة الموت

أ. الموت إشكالية

(١٦) عبد الرحمن بدوي، مرآة نفسي، الطبعة ١ (القاهر: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦)، الصفحة ٥٤.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

يتّصف الموت بصفة الإشكال^(١٨) الذي يثير في الإنسان الأسئلة والقلق، فهو فعل يقضي على كلّ فعل آخر عبر وضعه نهايةً لحياة الفرد، ما يعني نهايةً للإمكانات مع بقاء كثير منها غير متحقّق. وهذا الموت هو بحدّ ذاته إمكانيّة معلّقة أو مؤبّلة لا بد من أن تقع يوماً ما، مع جهل مطلق من ناحية معرفة مواعده. فضلاً عن أنّ الموت حادث كلّّي كلّية مطلقة، من ناحية، فالكلّ سيفنى، وحادث جزئيّ شخصيّ جزئيّة مطلقة، من ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون شخصاً آخر بديلاً عنيّ في الموت، ووفقاً لهذا القول يرى بدوي أنّ

[...] هذا هو عين الإشكال من ناحية المعرفة، إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتي أنا الخاصّ، لأنّني في هذه الحالة [...] لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أنّي لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأنّ إدراكي للموت سينحصر حينئذ في حضوري الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره^(١٩).

بالإضافة إلى ذلك نحن لا نعاين موت الميّت إنّما احتضاره، وبهذا فإنّ الموت كلّهُ إشكال من الناحية الوجوديّة أو من الناحية المعرفيّة.

ب. الموت مشكلة

يتحوّل الإشكال إلى مشكلة عندما يشعر به المرء شعوراً قوياً، وعندما يعيشه في ذاته بشكل عميق، وهذا ما يحوّل الموت إلى أمر ذاتيّ ومشكلة شخصيّة، وهذه المشكلة تتكاثف كلّما قويت الشخصية، وتخفّ كلّما ضعفت، حتّى تصل إلى الاضمحلال عند الإنسان العاديّ، وإن كان الكلام هنا عن الشخصية الإنسانيّة، فهو يصحّ، كذلك، على الفلسفة، فلا يستطيع كلّ مذهب في الوجود يفني الشخصية في الروح الكلّيّة أن يدرك المشكلة الحقيقيّة للموت. وهذا ما فعله مذهب المثاليّة، وخصوصاً في أعلى صورة بلغها هذا المذهب، نعني بذلك المثاليّة الألمانيّة، وعند هيجل بشكل خاصّ، الذي لم يستطيع الإحساس بها، لأنّه لا وجود للفرد عنده إلّا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق، أيّ ما كان الاسم الذي نعطيه

(١٨) يميّز بدوي بين الإشكالية وبين المشكلة، فالإشكالية صفة تطلق على كلّ شيء، يحتوي في داخل ذاته على تناقض وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عمليّ، أمّا المشكلة فهي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكاليّ، ويحاول القضاء عليه. فالحياة، مثلاً، تتّصف بصفة الإشكال، لأنّها تسيج من التناقضات والأضداد، ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي يتماشى معها من دون شعور منه بما في هذه الحياة من إشكال.

(١٩) موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩٩.

لهذا المطلق: فسواء سَمَّيناه «الأنا المطلق»، وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فثشة، أو سَمَّيناه «الروح الكلّية»، وهي تلك «الصورة» التي تعرض نفسها على مرّ الزمان [هغل]؛ فإنّ هذا من شأنه أن يحجب عنّا إحدى المميّزات الجوهرية للموت، ونعني ارتباطه بالفردية، أو الشخصية، أو الذاتية، كلّ الارتباط^(٢٠).

لم يستطع هغل أن يضع الموت موضعاً حقيقياً بحكم تأثره بالفلسفة المسيحية من جهة، والرومنتيكية من جهة أخرى، فأتى قضية زائفة.

انطلاقاً من ذلك، يصبح الموت جزءاً أساسياً من حياة الإنسان ووجوده، فهو الذي يعطيها معنى، لأنّ الموت يقتضي وجود الشخصية الذاتية، والإحساس بها يوصلها إلى الإحساس بحريّتها، فقدرته الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرّية، فأنا حرّ حرّية مطلقة لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر وأن أموت. وهذا يعني ضرورة إعادة تعريف الوجود وتفسيره مجدداً، على اعتبار أنه يحتوي الفناء في طيّاته^(٢١)، فالفناء عنصر وجودي في كينونة الفرد.

ج. ٢. الموت يفسّر الوجود

أعادت فلسفة بدوي، من خلال هذه الرؤية، النظر في الموضوع الذي وضع فيه رينيه ديكارت R. Descartes الفكر الإنسانيّ أساساً للوجود، وبالتالي رسمت حدوداً فاصلةً بين المثالية والمادية في طريقة معالجتها للذات والموضوع، فأخذت بوجهة جديدة اعتبر من خلالها - وتأثير من هايدغر - أنّ كلّ موجود أداة لشيء آخر، أي «من أجل» شيء آخر، وهذه «المن أجلية» هي جوهر الوجود في العالم، وهي تجعل الصلة صلة «اهتمام». وعليه، ستكون المعرفة، دائماً، مطبوعة بطابع عاطفيّ انفعاليّ، يتشكل كـ «هم».

وهكذا، يصبح للوجود معنيين: الأول إمكانيّ ماهويّ، والثاني واقعيّ يتمثّل في الآنية، وهما في الإطار نفسه الذي تحدّث عنه الفلسفة التقليديّة بتقسيم الوجود إلى قوّة وفعل، مع وجود صلات ثلاث بين القوّة والفعل، فمن حيث أنّ الوجود بالقوّة يشير إلى إمكان لم يتحقّق بعد، فتسمّى هنا الصلة إضمّار وتصميم، فالإضمّار يعني غياب التحقق والتصميم هو

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٠.

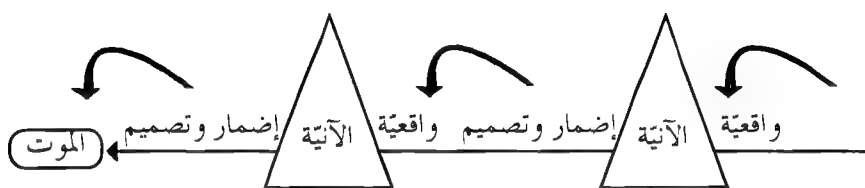
(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٣.

الإصرار على التحقق، ومن حيث أنّ الوجود بالفعل يعني الانتقال إلى حالة التحقق فصار وجودًا بالفعل، وإن كان قد تحقق جزء ضئيل من الذي انتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهنا تسمى هذه الصلة بالواقعية، ومن حيث أنّ الوجود بالفعل هو وجود بين أشياء أو وجود في العالم فتسمى الصلة حينئذ سقوطًا.

تشكّل هذه الصلات الثلاث الآتية، وفيها نجد أنّ الإضممار والتصميم يشيران إلى شيء لم يتحقق بعد، وهو يتسم بسمّة الاستقبال، أي يمكن لها أن تتحقق في المستقبل. تدلّ الواقعية على أنّ التحقق للإمكانية قد كان، وأنّها بهذا تتسم بسمّة الماضي، والصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور لأنّها تدلّ على الوجود حاضرًا بين أشياء، فكأنّ الآتية تتسم بسمّة المستقبل والماضي والحاضر، أي بآنات الزمان الثلاث.

وبالنسبة، تعلق حركة الوجود الإنسانيّ بالإمكانات التي لم تجد طريقها للتحقق بعد، والتي تبقى الإنسان مفتوحًا باتّجاه تحقيقها، أي إنّها في حال استقبال. فالمستقبل، إذًا، هو جوهر الوجود، ولا يمكن للآتية في حالة المستقبل أن تكون كلاً تاماً لوجود إمكانات أخرى لم تنزل غير متحققة، بل لا بد من أن يوجد فيها نقص بسبب عدم تحقق جميع الإمكانات، أي إنّ «الآتية» في حالة تأجيل باستمرار، والتأجيل هنا يعني «ليس بعد». وهذا «الليس بعد» معناه النقص، وهو عنصر جوهريّ في الوجود، أي إنّ هذا الوجود ينقصه شيء باستمرار. فهو إذًا في حالة نقص مستمرّ، على الرغم من أنّ «الليس بعد» يعتبر إمكانيةً، لكنّها إمكانية ممتنعة التحقيق بالضرورة، لأنّها عنصر جوهريّ في الوجود و«الليس بعد» هو درجة من درجات الإمكانية، لأنّه إمكانية عامّة، ولكنه أعلى إمكانية لأعلى امتناع كذلك، والامتناع هنا مطلق، فالإمكانية هنا مطلقة، وهذا «الليس بعد» هو الموت، والموت عنصر جوهريّ في الوجود، فحين يكون الوجود بالضرورة موت، والموت هو النهاية، لكن نهاية موجودة في الوجود مذ هو وجود، أي منذ كينونته. ويجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أنّ الوجود منذ كينونته هو وجود «الفناء»، وتلك هي المشكلة الحقيقيّة للموت، فهي مشكلة تنتهي الوجود جوهرياً^(٢٢).

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٥.



وهكذا، يصبح الموت أساساً في الوجود الإنساني، وهو الذي يؤذن بالتفكير. لا يطلال هذا الأمر الجانب الفردي من الإنسان، إنما ينتقل إلى الحضارات، لأنّ روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت أبحاثاً يكشف لها عن سرّ الوجود.

كما نلاحظ أنّ بدوي، من خلال كلامه، يؤسّس لفلسفة ضدّ اجتماعية، وإن كانت مالت إلى الحديث عن الإنهمام بالوجود إلّا أنّها جعلت هذا الهمّ فرديّاً، لا يستطيع أن يصل إليها إلّا من جعل الفلق والهمّ جوهريّاً في ذاته. وبالتالي، هاجر السياقات التي تحتاج إلى تحليل حقيقيّ لتعريف مواطن القهر التي يعانيها الإنسان، ورميه وحيداً مثقلاً بالإنغلابات والإستلابات، فجاء، كلامه عبارة عن محمولات ليست في موضوع محدّد، فأصبح الإنسان معه عبارة عن ماهية. حتّى أنّ كلامه عن الحرّية قد كان كلاماً ماهويّاً لا يمكن الركون إليه. لأنّ الحرّية لم تأخذ داخل الشروط المنتجة لها، فبقيت عبارة عن أمر كلّياتيّ شمّال، يقبع في الفكر من دون أن يتخطّاه، وهي مستقلة عن الوجود، قادمة من خارجه، غير خاضعة لمنطق الحياة المنتجة لها بعد انغراسها بالإرادة عبر شروط الوراثة، والجسد، والدين، والبيئة الاجتماعية، والتربية، والإرادة، والعادات، والتقاليد، وقوانين الطبيعة.

فالحرّية ليست معطى متعال، بل هي خاضعة لمنطق الأثر والتأثير، وإن كانت لا تنفك عن منطق الأنا، لكنّ هذه الأنا تحتاج إلى شروط كي تتكوّن بها، فنحن نشعر بالحرّية، ونعيشها، ونغرسها، ولكن ضمن وقائع، وفي صلب الحياة والوضع البشريّ الإنسانيّ، وحقله النفسيّ الاجتماعيّ التاريخي، لأنّها في نهاية الأمر نشاط إنسانيّ للشخصية برمتها، وطريقة لتحقيق القيم والإمكانات.

لم تقسم المشكلة في قراءة بدوي هذه على أساس وعي مشكلة الحرّية، فأبقى الموضوع إشكالاً مبهماً - من دون قصده القيام بهذا الأمر. فهو عندما ربط الحرّية بالوجود، جعل منها أمراً قائماً بذاته، أي أمراً جوهريّاً، وسيؤدي هذا الأمر إلى إشكال فلسفيّ، فهو إمّا

سينعكس خارجاً وجوداً موضوعياً، وهذا محال عقلاً لأن ماهية الشيء عبارة عن إعمال عقلي تحليلي، وإما ستكون عبارة عن أمر ماهيته عين وجوده، وهذا ما سيقود إلى تأليه الحرية وتعاليتها.

وهكذا نصل إلى القول بأن بدوي لم يتنبه إلى ضرورة قراءة الحرية باعتبارها نسقاً من الأفسكار لا يمكن تحليله إلا عبر فصله عن الوجود البشري المتزمن، فلا يمكن القول معه أنا حرّ بحكم كوني موجود، وأنا موجود فإذا أنا حرّ، فليس أيّ من القولين معطًى، أو شيئاً موضوعياً، أو قابلاً للتموضع ضمن شروط مكانية^(٢٣)، كما أنه ليس مقولة يمكن أن يستدلّ عليها باعتبارها قولاً، فهو معه يرتدّ إلى قلق وهم.

فما نصل إليه في هذا الموضوع معه، لا يتعدى كونه تضخيم لد «أنا»، ومحاولة لامتلاك الحضور الكلّي على حساب الشخصية العينية التي تنغرس في موقف، وهذا ما يجعل هذه الد «أنا» طفليّة، ترى العالم متمرّكاً حولها، فإما أن تمتلكه أو تلجأ إلى كسره، فهي «أنا» عابثة، مكتئبة، غير راشدة.

وعندما ربط بدوي بين الموت والوجود والحرية، لم يذهب إلى المتمر في الحضارة الإسلامية ليستفيد منه، فالصوفي والعارف يدخلان الموت بالحياة، ولكنهما ينشآن تكاملاً بينهما، ويعبران بينهما، ويستخدمانها معاً كي يتحققا، كي يبلغا الحقيقة المطلقة، ويسيران برحلتها من الخلق إلى الحقّ، فهما يستخدمان الموت بشكل نافع لقهر الخوف وفكرة مأساة الوجود الإنسانيّ عبر مقولات وتنظيرات ترفعهما إلى مرتبة الحكمة التي تبني الوجود، وتعزّز إطلالة الإنسان على العالم الروحيّ، وعالم ما بعد الموت، وما وراء الشكل الظاهر إلى الباطن.

فتحليل بدوي لفكرة الموت جاء بعيداً عن الغايات التي سعى إلى تحقيقها، بل شكّلت نقطة ضعف في مشروعه الفلسفيّ، إذ بمقصده النهائيّ فصل الإنسان عن المطلق، وجعله متفلّساً من قيم الدين، فهو مال إلى جعل الإنسان بانيّاً لذاته، صاقلاً نظرته للحياة، ما يعني استقلال الإنسان عن الوحي، وفصل بين الفلسفة والدين، حتّى عندما يكون الموضوع المثار في صلب الرؤية الدينية. ولو كان قد أوتى حقيقة الرؤية الشرقيّة للدين، لأدرك عدم إمكانية

(٢٣) والمقصود من ذلك الزمان والمكان.

قيام نظرة وجودية في الإسلام. معزل عن تكاملية الدين والفلسفة. فالفلسفة الإسلامية قامت على أساس وحدة توازن خلقة ودينامية بين الله والإنسان والكون، بين المطلق والمحسوس. فأنسنة الإنسان لا تكون منفصلة عن حضور الله، إنما باستعادة مقولة الأنسنة في فضاءنا العربي - الإسلامي لمعاينتها ومعرفة حركيتها في الفضاء الثقافي التاريخي، للقيام بعملية اجتهادية تنتج في سياق النسق العام للمنظومة، من دون الإخلال بها أو إعاقها.

فنحن مع عبد الرحمن بدوي في هذا المورد أمام رؤية لم تستطع أن تكون إلا طفوليةً خجولةً، لم ترتق إلى الحد الذي يمكن الحديث عنه باعتباره قولاً يمكن أن يبنى عليه، فهو بأفضل الأحوال يقود إلى صوفية لا دينية مبتورة، لا تسهم بإنشاء رؤية عقلانية ناضجة لما هو اجتماعي ومؤسسي، بل هي ترمي الإنسان في قلق لا ينتهي، يستطيع أن ينتج الكثير من الشعر والأدب عبر العاطفة المتدفقة منه، ولكنه قد يكون مدمراً عندما يرتد إلى المجتمع.

ج. ٢. الأخلاق

أشار عبد الرحمن بدوي إلى وجود اتجاهات متعددة في الوجودية حول مسألة الأخلاق، فعرض رأي سورين كير كيجهارد S. Kierkegaard الذي حمل على الأخلاق باعتبارها تتناقض مع كمال الشخصية الإنسانية، لأنها تنفي الذاتية، وتؤسس للنظام، والواجب، والمسؤولية، والضمير، أي تجعل الإنسان في الدنيا، ما يعزّز مقولات دنيوية، من مثل اللذة، والسعادة، والمتعة، والجمال، والتعالي، وهذا ما يتناقض مع الدين الذي يقوم على الألم، ويهدف إلى رفض الحياة حتى يبلغ المؤمن الآخرة^(٢٤). ثم انتقل بدوي إلى رأي كارل ياسبرز K. Jaspers الذي يتحدث عن إمكانية إيجاد توافق بين الأخلاق كشأن عام وظاهر، والوجودية بما هي أمر ذاتي وباطني، وذلك عبر الانتقال في ما بين إرادة الحياة وبين التحقيق الشخصي العيني، وعلى الرغم من ذهابه إلى اعتبار القانون بما هو واجب يحتوي على شيء من الحرية، لأنه يحتوي الضرورة العقلية الممثلة لفكرة القيمة، لكنه من ناحية أخرى يرى أن القانون والواجب، كليهما، يفقدان الوجود حيويته، لأن الخضوع إليهما سيؤدي إلى السكينة ومنع القلق الذي يعطي للوجود معناه الحق، ما يجعل الحياة في خطر^(٢٥).

(٢٤) انظر، عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، الطبعة ١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣)، الصفحات ٢٣٣ إلى ٢٣٥.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣٧ و ٢٣٨.

عند هذه النقطة يقف عبد الرحمن بدوي لينتقد رؤية كارل ياسبرز، مؤكداً رفضه لفكرة القانون الذي يربط الإنسان بالمجرد. فقال

نحن إنما ننشد العيني، ونريد أن ننشأ مخالبنا في لحم الحي، لهذا ننعى على ياسبرز هذا الموقف المتناقض العاجز، ولو شئنا أن نستخرج موقفاً منطقياً من مذهبه، لقلنا إنه ينكر الأخلاق^(٢٦).

ويستمر بدوي بعرض آراء الوجوديين من مسألة الأخلاق، إلى أن قال

صفوة القول عندنا هو أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية، [...] كير كيجارد وياسبرز يريان القول باللا أخلاقية، بينما هيدجر يرى القول بأن الوجودية بمعزل عن الأخلاق، ذلك أن اللا أخلاقية ليس معناها عدم القول، بل معناها عدم القول بأخلاق معينة مثل الأخلاق السقراطية، والمسيحية، وما تفرع عنهما، بالنسبة إلى نيتشه، وكل من كير كيجارد وياسبرز، يقول بمرحلة الأخلاق كما رأينا، ولكنهما يطالبان بالارتفاع فوقها إلى مرتبة أعلى هي مدرج الدين عند كير كيجارد، وهي مدرج الإنابة إلى النبوع عند ياسبرز^(٢٧).

عند هذا الحد، يمكننا القول بأن عبد الرحمن بدوي لا يؤمن إلا بالإنسان الفرد، الذي يسعى باستمرار إلى تحقيق الإمكانيات، أما وجود الموضوع فهو وجود ذوات ووجود جمادات، وهي بمثابة أدوات تتعامل معها الذات لتحقيق إمكانياتها. وبالتالي، فالإنسان من خلال وجوده المتوتر هو الذي يحكم كل نظرة أخلاقية، وذلك عبر عيشه لحريته.

وعليه، لا وجود للأخلاق بالمعنى التقليدي إلا بالنسبة إلى وجود الموضوع، لأن في وجود الموضوع يكون الاجتماع بين الذوات المختلفة، ويكون التصادم بين بعضها بعضاً في سبيل تحقيق إمكانياتها، وعن هذا الاصطدام تنشأ البواعث لإقامة شرعة تنظم إمكانات التحقيق، إذ تسمح في المثل العليا التي تصوغها بأن تهّيء لكل ذات أكبر قدر ممكن من الفرص لتحقيق ما بها من إمكانيات، ومن هنا كانت القوانين التي تعبّر عن حدود هذه الفرص، فالقانون هو الصيغة التي يتواضع عليها الناس لتحديد كل ذات من ذاتها^(٢٨).

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣٨ و ٢٣٩.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.

(٢٨) هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٤.

يوصل هذا الأمر الفرد إلى مأزق، لأن الموضوع سيفرض على الذات قيوداً وحدوداً، وستضطر إلى إثناء الأنا في اللأنا، كما يفقدها الحرّية وسرّ الإبداع، بالإضافة إلى المشاقّة وما تستلزمه من توتر، والذي لا قوام له إلّا بالأخذ بالأطراف المتعارضة المتناقضة في وقت واحد معاً، ووفقاً لكلّ هذا، فإنّ بدوي يرى أنّه إمّا أن تقول بالأخلاق وتفقد ذاتك، وإمّا أن تقول بـ «(اللاأخلاق)» فتخاطر بوجودك، والوجوديّ الحقّ هو السذي يفصّل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته، وهو المتوخّد الحقّ، الذي يحرص على وضع المسافات بينه وبين الذوات الأخرى. ويعدّ القانون وكلّ ما يساوي بين الناس الدّ أعداء هذا الوجود. والوجود الحقّ هو الحرّية نفسها، وإنّ الحرّية هي الفعل الدائم، أيّا كان نوعه وناتجه، فخطيئة الفعل خير ألف مرّة من براءة اللافعل، فاللافعل هو اللاوجود، في حين تدلّ الخطيئة على الفعل^(٢٩).

وعليه، يؤكّد بدوي على عدم إمكانية قيام أخلاق بالمعنى التقليديّ تحديداً، وأنّه لم يتمكّن من وضع أخلاق تقوم على المعاني التي تقوم عليها الفلسفة الوجوديّة، ولا يعني هذا السلب في عدم إمكانية قيام أخلاق وجوديّة تقويضاً للجماعة ولقوانين الجماعة بقدر ما يعني تمسك الذات بوحدها وعزلتها داخل صومعتها وعالمها الخاصّ، ويظلّ سلوك الوجوديّ كالصوفيّ، رافضاً كلّ ألوان القيم، والأعراف، والقوانين الاجتماعية، معبراً عن رفضه هذا بابتعاده عن المجتمع. بيد أنّ هذا لم يمنع بدوي من أن يقدّم دراسات في الأخلاق كمساهمة في إغناء الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر.

دفع خوف بدوي من فوات الحرّية إلى رفض الأخلاق بمعنّى التأسيس القيميّ، لذلك يُفضّل أن يلقي الإنسان في الدنيا (تيه، ضياع، قلق)، ثم يوجد مهرباً له عبر الوعي المباشر والعلاقات البيدائية، بلا معرفة مسبقة، أو تجربة، أو تذكّر، أو منهج، بالإضافة إلى اللا سبق عن الإتيّة، ويطلب من الإنسان أن يخلق أمام هذه الوقائع قيماً مباشرة. وصحيح أنّ مثل هذا الأمر يصحّ، كما يقول بدوي، في الأعمال الفنيّة، لكن لا نستطيع أن نطبّق مثل هذا الأمر في العلاقات البشريّة، فلا يمكن عزل الإنسان عن الواقع المعيشيّ والتجربة، وإذا أردنا أن نتكلّم بدقّة لا يمكن أخذ هذا الكائن إلّا من باب السابق عن الإتيّة. فليس الفكر هو وحده الإنسان. والحاضر ليس إلّا عبارة عن تشخص للإنسان، أي تزيد الإنسان تجربةً حيائيّةً،

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحات ٢٤٦ إلى ٢٤٨.

وتعمق شخصيته وتطورها، فالتنكر لطبيعة الإنسان الموحدة، ليس موقفًا دقيقًا، فهو يفتقر السداد، والإحاطة، والشمول.

قد يكون مقصد بدوي من مشروعه، هو مواجهة الموقف الفقهي الذي يقف عند الظاهر والشكل، ويتمسك بالحرف والنص، وتهمة القواعد والشعائر، وتفصيل المحرمات والمبطلات للفرائض والطهارة، وأراد من خلال موقفه أن يقترب من النزعة الصوفية التي تبناها كممثل للفلسفة الإسلامية، كما سنرى في طيات البحث، فقال بمقولاتهم حول الروح والتجربة المعبوشة، وحول الفرد الذي يعاني القيم أو يخلقها بعد اقتناع وانعاش من الداخل. لكنه في هذا المجال لم يتنبه إلى أن التصوف في قطاعاته الفاعلة عمل على تأسيس جانب أخلاقي، يعمل على ذاته ليظهرها ويهديها، أو يرفعها باتجاه الكائن الأسمى، وهو ما لا يتطابق مع رؤيته التي تضع الله في مكان آخر، لتجعل الإنسان هو المحك والغاية، وهو في سبيل هذا الأمر لم يتناقض مع النص والعبادات، ولم يهملها، بل اتكأ عليها وعمل بها كعنصر ضبط، لا بل كطريق لا بد من سلوكه للوصول إلى الحقيقة، وإن وجد ما يناقض ذلك في التراث الحضاري الإسلامي لا يمكن أخذه كمثال يمكن تعميمه، باعتباره الأصل الذي تقاس عليه الرؤية.

فلم يقدم بدوي في هذا المجال إلا فلسفة كنيئة غير ناضجة، تقفل الإنسان على ذاته، وتجعل من كل علاقة فشلًا وسقوطًا. كما تشكك في كل انفتاح على الآخر، باعتباره منازع لـ«أنا» على ملاكها الخاص، فهذا «الآخر» لا يمكن أن يكون رؤوفًا بي حتى عن طيب سجية، لأنه سيبقي الـ«أنا» خاصتي في المرتبة الثانية.

وما نحن أمامه ليس إعلاءً للفرد، بل يمكن القول تقريبًا وحسبًا له، حيث نقفل وعيه، ونمنعه من العمل، ونركز على السلبيات في وجوده. وكأننا نخترع إنسانًا لا حدودًا، مثاليًا، غير واقعي. وبالأحرى كأننا أمام ظل إنسان. فما يتكلم عنه بدوي لا يتعدى كونه كليّات لا في موضوع أصلًا، يفترض في حال الوصول إليه أو إيجادها تمحيضه منذ لحظة الولادة، وجعله معلقًا في الفضاء، حتى لا يستلب.

وفي الوقت الذي يتكلم فيه بدوي عن الوجود يقوم بإعدامه. وهذا ما يضعنا أمام حقيقة ماهوية لفلسفته الوجودية غير المتعينة، قد تضخم إلى حد إعلاء شأن الفرد، لكي يصبح إلهاً بالمعنى الأرسطي للكلام، أي المحرك الذي لا يتحرك، لأن التزامن والمكانية هما مقتضى

الحركة، مضافاً إلى العلائقية مع «الآخر»، وهذا غير متوقّف في ما يقول، ولا إشكالية الزمن كلام كثير عنده.

ج. ٤. الزمان الوجودي والفلسفة

يعيش الإنسان الحياة كتجربة. ولذلك كان لا بدّ لعبد الرحمن بدوي من أن يعرف أحد المفاهيم التي ترتبط بالوجود، وهو مفهوم الزمان، وهنا يحيلنا إلى تعريف يعتبره ذي «طابع جوهريّ للوجود، يعيّن كميّاته، ويحدّد طبيعة أحواله»^(٣٠). ويتابع بدوي شارحاً

إذ لا وجود إلا بالزمان. وكلّ وجود يُصوّر خارج الزمان هو وجود موهوم. ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان - وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحيّ، وعلمنا أن نتجنّبها. فكلّ إحالة إلى وجود غير زمنيّ إحالة إلى اللاشيء^(٣١).

وذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول: «إن كان وجود، فلا بدّ من الزمان، أمّا من دون الزمان، فليس ثمة وجود. ولا واسطة بينهما»^(٣٢).

يقسم هذا الزمن إلى قسمين، أحدهما فيزيائيّ، وهو عبارة عن وجود الأشياء في العالم، والآخر ذاتيّ وجوديّ، يتحدّد من خلال الكائن الفرد، الذي يعيش في العالم، والفيلسوف الوجودي لا يعنيه إلا الوجود الذاتي الذي لا يربط بالوجود الموضوعيّ إلا من خلال الإمكانيّات، وهذا النزوع إلى الفعل المتوغلّ في الباطن ننشده عن طريق مقولات العاطفة والإرادة، لا مقولات العقل كما هو متعارف عليه لدى الفلاسفة.

يضع بدوي الوجدان مقابل العقل، مؤكّداً أنّ الإدراك بواسطة الوجدان يتمّ وفقاً لمقولات خاصّة تختلف تماماً عن مقولات العقل. ولوضع لوحة هذه المقولات يدعو بدوي إلى ضرورة مراعاة الطابع الجدليّ لكلّ ما هو موجود، لأنّ الوجود نسيج الأضداد، وكلّ ما فيه يتّصف بصفة التقابل، لأنّ الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن، والممكن جامع بين النقيضين، لأنّ الإمكان بمعناه الحيّ الحقيقي لا بدّ من أن يشمل القطبين المتنافرين، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذ.

(٣٠) دراسات في الفلسفة الوجوديّة، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٠.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٠.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فكلّ موجود يتردّد، إذاً، بين قطبين متنافرين، يضمّهما في داخل ذاته. وهذا الاستقطاب هو، في سياقه وتطوّره، ما يسمّيه بدوي بالجدل. فالفارق بين الاثنين هو أنّ الأوّل منظور إليه من ناحية السكون، والثاني منظور إليه من ناحية الحركة، فالجدل هو الانساق الحركي للاستقطاب^(٣٣).

ومن خلال ذلك، أراد بدوي أن يحتفظ بالطابع الحركي للجدل، ذلك أنّ كلّاً من العاطفة، والإرادة، والفعل، بوجه عام، يمتاز بالحركة المستمرة، والمسّدة الدائبة، والسيلان والتغيّر الشامل للأضداد، فلا مناص من أن يمتاز جدله بالحركة، ويأخذ شكل التوتّر، ما يشكل نقيضاً للجدل الهيجلي الذي يتسم بالسكون.

فالتوتّر لا يتوقّف عند بدوي، لذلك قسّم لوحة مقولاته، وفقاً لتأمّل الأحوال السائدة المحكومة بالعاطفة والإرادة، إلى قسمين: يتضمّن القسم الأوّل مقولات العاطفة، والتي تحتوي على:

أصل:	تألّم	حبّ	قلق
مقابل:	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوتّرة:	تألّم سارّ	حبّ كاره	قلق مطمئنّ

أما القسم الثاني، فإنّه يتضمّن مقولات الإرادة، والتي تحتوي بدورها على:

أصل:	خطر	طفرة	تعالٍ
مقابل:	أمان	مواصلة	نهابط
وحدة متوتّرة:	خطر آمن	طفرة متصلة	تعالٍ منهابط

(٣٣) موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، الصفحة ٣١٠.

ولا يقصد بدوي بالأصل هنا أن المقولة المقابلة مشتقة منه أو متفرعة عنه، بل أن الأصل والمقابل، كليهما، إيجابيّ. وكلاهما محدّد للآخر، لا ينفصل عنه. كما يرفض بدوي أن ينعت الألم بالسلب، أو السرور بالسلب، كما فعل بعض الفلاسفة، بل يؤكد على إيجابية كلا المتقابلين لكي يحتفظ التضادّ أو التناقض بكلّ قوّته ووحدته، لأنّه طابع الوجود^(٣٤).

وإذا ابتدأنا بتحليل لوح المقولات العاطفية، نلاحظ أن الذات تشعر بالألم إذا لم تستطع تحقيق إمكاناتها في العالم أو اعترضتها موانع تبعدها عن هدفها، وكلّما كانت الذات أكثر حضوراً كان إحساسها بالألم أكبر. ومن هذا المعنى تكوّنت فكرة التضحية. فسموّ معنى التضحية، إذًا، يتوقّف على شرف الموضوع الآتي منه. والمقاومة والتضحية، بهذا المعنى، تكون الدرجة العليا للألم، لذا فإنّها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور، وتمثّل هذه الوحدة وحدة التوتر. فعندما تعلو الابتسامة وجه الشهيد تتحقّق هذه الوحدة المتوتّرة بين الألم والسرور. والتفسير الوجوديّ لهذه الحالة يرى أنّها صادرة عن وحدة التوتر الشاملة لأعمق سرور مع أشدّ ألم.

أمّا عن الدرجة العليا للسرور فهي تكمن في تحقيق الإمكانات من دون أن يكون هذا التحقيق قائمًا على الغير، وهذا يعني الوحدة والعزلة. ولكن لا تفهم العزلة والوحدة هنا بالمفهوم السلبيّ الصوفيّ، فيما العزلة والوحدة هنا تعني عزلة ووحدة تميل إلى الفيض والبذل، كسي تحقّق أكبر قدر ممكن من الأفعال. وبالتالي، تحقّق أكبر قدر ممكن من الإمكانات. ويمثّل هذا المعنى نوعاً من الإيثار، وهذا الإيثار يلاقي التضحية، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن التعارض والتقابل^(٣٥).

عندما وصل بدوي إلى معنى الإيثار يكون قد انتقل، بذلك، إلى الثالوث الثاني من مقولات العاطفة. هذا الثالوث الذي يتكوّن من الحبّ والكرامية متّحدين في وحدة متوتّرة هي الحبّ الكاره. يرى بدوي أن الإيثار يتضمّن معنى الحبّ بالنسبة إلى الغير، وهذا يعني انتقال الشعور من الذات المفردة إلى الذوات الأخرى المغايرة، وبذلك اتّسع الوجود ليشمل الغير فضلاً عن الذات، كما يرفض بدوي ما ينسبونه إلى الحبّ من أنّه إفناء للذات في الغير. فمثّل هذا القول ليس صحيحاً على الإطلاق، لأنّه يمثّل فقداناً لوجود الذات. وبالتالي، يقع

(٣٤) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجوديّ، الطبعة ٣ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، الصفحة ١٥٧.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحتان، ١٦٣ و ١٦٤.

الحبّ عندما يحيل المحبّ محبوبه إلى طبيعته ويفنيه فيها، فالمحبّ يتصوّر المحبوب على نحو ذاته دائماً. فعشيقنا دائماً من نسج خيالنا. إذا، الحبّ بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير، وإفناؤها له في داخلها، والدافع إليه هو تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن، ولكنّ الحبّ يتّجه إلى وجود الذوات الأخرى لا إلى وجود الجمادات، والملكيّة هي التي تتّجه إلى وجود الجمادات وامتلاكها. فالحبّ هنا أسمى من الملكية. ما يعني أنّ طبيعة الشعور في الحبّ هو شعور باتّساع الذات وغوها، حتّى تشتمل كلّ الغيريّة إلى درجة أن تكون الذات مالكة للغيريّة كلّها. ما يعني أنّ الذات قد اتّسعت بوجودها حتّى نظمت كلّ شيء، فلم يعد ثمة غيرها. وعندها يتحوّل الحبّ الذي يبدو للوهلة الأولى إشاراً إلى أسمى درجات الأثرة، وهنا ينكشف عمّا في الحبّ من طابع الجدليّ، فالحبّ في حركة مستمرة وطموح مستمرّ لا يقف عند حدٍّ^(٣٦).

هذا وتولد الكراهية من عدم قدرة الذات على تحقيق إمكانيّاتها، ورفض الغير الدخول فيها، ما يؤدّي إلى تحوّل هذا الحبّ إلى كراهية. وهكذا تصبح النقطة العليا لأعلى حبّ هي بعينها النقطة التي فيها أشدّ كراهية، وفي هذه القمّة المشتركة بين الحبّ والكراهية تقوم الوحدة المتوتّرة التي فيها عراك باطن ومستمرّ وشديد بين هذين القطبين، وعند هذه الوحدة يبلغ الشعور بالوجود حدّه الأعلى، لأنّه توكيد للذات إيجابياً بواسطة الحبّ، وسلبياً بواسطة الكراهية. وتحقّق هذه القمّة العليا في «الغيرة»، ذلك أنّها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب، وأشدّ كراهية لما عداه أو لكلّ ما يبعده عنه، وهي بالمعنى الوجودي توكيد مطلق للذات، واستبعاد لما يغيّرها، وهي لهذا حبّ كاره.

هذا وفي المقولتين اللتين أشرنا إليهما، يبقى الزمان من الأمور الضروريّة، لاعتبارهما داخلتين في الوجود، إحداهما باعتبارها ماضياً، والأخرى باعتبارها مستقبلاً. الأمر الذي يبقى الحاضر ماثلاً من خلال المقولة الثالثة. وهنا يعتبر بدوي أنّ القلق طابع أصليّ في الوجود حتّى في أشدّ الناس طمأنينة، بل وفي السعادة نفسها، وإن اختلفت درجته واختلف مقدار الشعور به في ما بين الناس. ولأنّ القلق يشعرنا بالعدم، فإنّه يرتبط بالحاضر، ويقوم في الآن. وصحيح أنّنا نقلق عادةً على شيء نخشى من أن يحدث بعده، أو من شيء نخاف من أن

(٣٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٤ و ١٦٥.

يتسم، أو لا ندري هل سيتم على وجه حسن كما نهوى أو لن يتسم، وفي هذا كله نجد طابع المستقبل، كما نجد، نادرًا، طابع الماضي حين نقلق على شيء مؤسف قد كان. ولكن، في الواقع، نحن لا نقلق من مكروه ماضٍ إلّا خوفًا من تكراره في المستقبل. وعليه، فالقلق يرتدّ في النهاية إلى المستقبل. ولكن هذا ما يبدو ظاهرًا في الوهلة الأولى، أمّا إذا تعمّقنا في معنى القلق، فإننا نجد أنه، وإن أشار إلى المستقبل، فهو يقوم في الآن الحاضر على أساس هذا العدم الذي يثير القلق شعورنا به، فإن الشعور في هذه الحالة لا يتعلّق بلحظة ذات كيان، إنّما ببرهة لا سُمك لها إطلاقًا، وهي ما نسمّيه بـ«الآن»^(٣٧).

كما تحال جميع أنواع القلق إلى قلق أساس هو الموت. ويؤدّي هذا القلق، على عنفه، إلى طمأنينة وسكون. وعن التوتر بين القلق والطمأنينة ينتج الإحساس العنيف بالموت، وهذا الإحساس الذي يستلزم الحرّية والاختيار. ووفقًا لهذا القول فإنّ الوحدة المتوتّرة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص، حال القلق من الموت، وحال الطمأنينة من الرجاء، وإن كان التوتر ليس قويًّا كلّ القوّة في كلتي الحالتين، إذ يميل القلق إلى السيادة في حالة الموت، وتميل الطمأنينة نحو السيطرة في حال الرجاء، ولكن الأمر يتوقّف بعد على طريقة فهمنا لكلّ منهما، أمّا طابع الزمانيّة في حال الطمأنينة فهو في أعماق الآن والحضور، إذ إنّنا نشعر بتباطئ الزمن^(٣٨).

وبذلك ينتهي فيلسوفنا بدوي من بيان مقولات العاطفة مستخلصًا جملةً من النتائج، وهي:

١. تكشف كلّ مقولة عن جانب من الوجود. فالثالث الأوّل يكشف عن الوجود بعد أن تحقّق، والثالث الثاني يكشف عن الوجود وهو ينزع نحو التحقق، أمّا الثالث الثالث فإنّه يكشف عن الوجود في حال التحقق الفعليّ على هيئة حضور بالفعل.
٢. يشير كلّ جانب من هذه الجوانب إلى طابع للزمانيّة باطن فيه بطونًا ضروريًّا. فالأوّل يشير إلى الماضي، والثاني يشير إلى المستقبل، والثالث يشير إلى الحاضر.
٣. إنّ الزمان، بالتالي، طابع جوهريّ للوجود، يعيّن كميّاته ويحدّد طبيعته أحواله.

(٣٧) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٣ و ١٧٤.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٦ و ١٧٧.

٤. إنَّ التوتر هو التركيب الأصلي للوجود، وفيه يبلغ الشعور بالوجود، وذلك إبان وحدة التوتر، فتكون الذات على اتصال بالنبوع الحي للوجود.

٥. إنَّ أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبّر عن أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق، وبالتالي ندرس من هذه الناحية، أي من ناحية وجود الذات.

فالعاطفة، إذاً، حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحقّقه العيني، حال وجدانية بعكس الحال في الفكر، إذ لا يكون العقل غير مرآة عاكسة. وما من شك في أنَّ الشعور بالوجود في حال الألم أقوى منه في حال معرفة الألم. إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات وبين الوجود، بينما، ثمة، في حال المعرفة، اتصال غير مباشر، فلا بدّ من أن نحسّ بالألم أولاً ونحياه، لكي نقوم في ما بعد بمعرفته^(٣٩).

بعد أن انتهينا من مقولات العاطفة تنتقل الآن إلى مقولات الإرادة. وفي هذا المجال يعتبر بدوي الإرادة قوة للوجود الذاتي، بها يمكن تحقيق إمكانات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والدوات، وهذه القوة مصدرها الحرّية التي تمتلكها الذات لتعين نفسها بتحقيق إمكاناتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه، وتعلّق به، ثم تحقّقه بواسطة القدرة. وهذا الاختيار ليس معرفة للأفضل أو الأنسب، إنّما هو فعل تعلّق بأحد أوجه الممكن. قد تصاحب هذا الفعل معرفة فعل نسبته إلى الذات وقد لا تصاحبه، ولما كان الممكن لا نهاية له، وكان التناقض صفةً جوهريةً في كلّ موجود، كانت الإرادة في حالة حيرة وشكّ بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تعلّق به من أوجه الممكن، إذ تبدو لها الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى، فلا يكون لديها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أوجه الممكن، وإلا وقفت عن أيّ اختيار^(٤٠).

وعليه، تكون المخاطرة المقولة الأولى من مقولات الإرادة، لأنها ذات طابع وجودي. هي التي تحدّد العلاقة مع الغير، ومن خلالها يتحمّل الإنسان مسؤولية عمله مهما كانت النتائج. فحين يقدم الإنسان على أشياء مصيرية كالتي تحسم نتائج الحروب، مثلاً، وما شابه ذلك من هذه المواقف الجسام، فالذين يقدمون على مثل هذه الأفعال يشعرون بالسرمدية، والتي تعني الراحة لإنجاز الفعل وإتمام الاختيار، بغضّ النظر عن النتائج المترتبة على هذا

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحتان ١٧٨ و ١٧٩.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٨١.

الاختيار. وبالتالي، يتولد عندهم الشعور بالأمان، إذ نحسّ هنا بالثبات والاستقرار وعدم التغير، ويعطينا هذا الثبات دائماً صورةً عن السرمديّة، وهذه الراحة تأتي من التخلص من الحيرة والقلق والبلبال في عمليّة اتخاذ القرار والاختيار^(٤١).

كما يرى بدوي أنّ الخطر المستمرّ مستحيل. ذلك أنّنا إذا انتهينا من تحقيق إمكان ما، نسعى إلى تحقيق إمكانيّات أخرى. وبالمقابل فإنّ الأمن المستمرّ الخالص مستحيل كذلك، لأنّه مضادّ للوجود الحيّ، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود الحيّ، وإمكانية تحقيق أكبر قدر من الإمكانيّات في حرّية ومسؤوليّة^(٤٢).

الطرفة هي المقولة الثانية من مقولات الإرادة. والأصل فيها أنّ الذات في تحقيقها للإمكان لا بدّ لها من الاتّصال بماهيتها، أعني بوجودها الماهويّ. كما لا بدّ لها من الاتّصال بالغير، ولما كان ثمة هوة بينها وبين كلّ من الوجود الماهويّ - أعني الإمكانيّة المطلقة - وبينها وبين وجود الغير، فلا مجال للاتّصال إلّا بالطرفة، والطرفة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، وإلّا وقعنا في الاتّصال، أي في ما حاولنا تجنّبه. تستحيل المسألة، إذًا، إلى مسألة سرعة لا انتقال مفاجئ منفصل. أمّا كيف تيسّر الطرفة على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع أن نحلّها بطريقة معقولة. والسبب بسيط، وهو أنّها بعينها اللامعقول الأكبر، ولكي نفهم فكرتها على هذا النحو لا بدّ من القول بفكرتين، اللامعقول واللاعليّة. أمّا اللامعقول فيدعونا إلى القول به جوهر الوجود نفسه، فقد رأينا كيف أنّ العدم عنصر جوهريّ في الوجود، ينكشف لنا في حال القلق، ولا بدّ من القول به نظرًا، إلّا أنّه لا يمكن لأوجه الممكن كلّها أن تتحقّق. وبالتالي، يبقى ثمة منفذ ينفذ منه الاتّحقّق في الوجود. ولذا نقول نحن أنّ اللامعقول هو التعبير الفكريّ عن العدم الوجوديّ، أو بعبارة أخرى هو الوجه الفكريّ الذي يظهر عليه العدم^(٤٣).

وفي الطرف المقابل للطرفة تكون المواصلة، التي تنشأ عن ضرورة الفعل، والغاية التي يسعى إلى تحقيقها عبر التأثير الذي يشبه التماسًا بين الذات والغير، فالمواصلة نوع من أنواع التوقّف تقوم به الذات في طفرتها، حتّى يتمّ الفعل تحقّقه بالغير، وهنا تكون الوحدة المتوتّرة.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨٥ و ١٨٦.

(٤٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨٦ و ١٨٧.

(٤٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٠ و ١٩١.

لكنّ هذا التوقّف يكون مؤقتاً للاستعداد لوثة أخرى، وبذلك علينا أن نتصوّر سلسلة غير متّصلة من الطفرات ذوات المواصلات الدقيقة، فالوجود الذاتيّ الحقّ ذلك الطافر باستمرار من أجل ارتقاء الذات وارتفاعها، طالما كانت الإمكانيّات الوجوديّة قائمة^(٤٤). ولذلك يعدّ هذا الطفور متعال، لأنّه يعني الإغناء المستمرّ للذات والزيادة في إمكانيّاتها المتحقّقة، فإنّه تعال خالق، مهاجم باستمرار، فعّال، لأنّ التحقّق في الغير يقتضي غزو الغير واكتساحه، وفرض سلطان الذات عليه، وإشباع الفعل لديه. كما أنّ التعالي يعني القضاء على وضع ما، والانتقال إلى وضع أسمى من الأوّل.

ولأنّ الوجود له طابع جوهريّ، كان لا بد من أن يقابل التهابط المواصل، وهو يعتبر، كذلك، درجة مؤقتة وضروريّة. ويعدّ التعالي التهابط مركّب المواصل والتهابط، وهو يعدّ مقولة جوهريّة للإرادة، لأنّ التهابط ضروريّ لكي يحقّق التعالي أهدافه، لأنّه يمثّل القضاء على الصورة التي أحرزتها الذات في درجة سابقة، وهذا القضاء ضروريّ للانتقال إلى صور أخرى للإمكانيّة^(٤٥).

هذا وتعتبر الطفرة تَهَقُّراً بالنسبة إلى التعالي، إذ إنّنا في التعالي نقذف إمكانيّاتنا أماننا، أمّا في الطفرة فإنّنا نحاول أن نرتدّ من هذه المواقع الأماميّة إلى مواقع خلفيّة هي التي علينا أن نغزوها، ونؤثّر فيها بالفعل. ويتمّ هذا الارتداد بواسطة الطفرة. ولذا الطفرة متأخّرة عن التعالي، فيجب أن لا يُفهم منها أنّها تقدّم إلى الأمام، وبذلك فهي تمثّل طابع الماضي بالنسبة إلى التعالي الذي يمثّل المستقبل، أمّا الخطر فإنّ طابعه الحاضر، مثلما اتّضح لنا ذلك، وبهذا نكون مقولات الإرادة قد اتّسمت بطابع الزمانيّة أيضاً، إلى جانب مقولات العاطفة^(٤٦).

وعليه، فإنّ منطق بدوي هو منطق التوتّر لا المنطق العقليّ، ذلك أنّ التوتّر هو طابع أصيل في الوجود بين الموضوع والمحمول، وأنّه حركة مستمرة لا تعرف الرفع ولا التوقّف، تحكمم المتقابلات التي بطبعها لا متساويات، وغير مؤتلفات. هذا هو المنطق الوجوديّ، على عكس المنطق العقليّ الذي يقوم على مبدأ الهوية، أو عدم التناقض، والساعي إلى رفع الاختلاف والائتلاف، ما يعني التساوي، ولذلك وجد هذا المنطق من الرياضيات خير

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحتان، ١٩٨ و ١٩٩.

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٩ و ٢٠٠.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٢ و ٢٠٣.

مجال لتطبيقه.

يتابع بدوي فيقول

وغرضنا من هذا كله، إذن، أن نقول إن فكرة تفضيل بعض الآنات الزمانية على الآخر فكرة في نظرنا خطأ، ولا أصل لها من الواقع الوجودي، ولذا نؤكد بكل قوة وحدة تامة في تكوينها للزمانية الأصلية. ولا نسمح لأنفسنا مطلقاً بالتفضيل بين بعضها وبعض، ما دمنا نتحدث عن الزمانية الحقيقية الأصلية^(٤٧).

يؤكد عبد الرحمن بدوي على وحدة الثالث في الزمانية، لأن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا لسببين رئيسين. الأول هو «أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل ما ليس بمتزامن بالزمان فلا يمكن أن يعدّ موجوداً، وتلك هي ما نسمّيه بتاريخية الوجود»^(٤٨). والسبب الثاني هو

أن كل أن من أنات الزمان مكثف بطابع وجودي عاطفي إرادي خاص، وليس الزمان، إذن، مكوناً من وحدات كمية متشابهة في الكيف، بل بالعكس. هو مكون من وحدات منفصلة، ولكنها ليست كمية بل كيفية. فالزمان إذن كيفية^(٤٩).

ويصل بدوي إلى القول بأن: «هاتان الحقيقتان معاًهما ما نعبّر عنه بقولنا الوجود ذو تاريخية كيفية»^(٥٠).

وهكذا، يتحوّل الزمان إلى آنية تحافظ على آنيّتها، وتمسك بها، أو تضبطها في ثبوتها. وهو ينتسب إلى الوجود النسبي المتوتر، أي الإنساني. وبذلك يقوم بدوي بوضع الزمان بالقرب من الوجود من دون أن يلغي الروح. وإضافة عبد الرحمن بدوي على الفلسفة الوجودية لا تتجاوز حدود التصوّف الذاتيّ في: «وجود مستقلّ بنفسه، في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير، ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات، إن كلّاً منهما عالم قائم وحده»^(٥١). ولعلّ هذا الذي دفع بدوي إلى بناء الفرد بعيداً عن العالم، إذ لا تربطه

(٤٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٣.

(٤٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦١.

(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥٠) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣.

بالغير إلا صلة الفعل: «فانتقال الذاتية من العزلة المطلقة إلى الغيرية لتحقيق الإمكان ضروري إذن»^(٥٢)، لكي تحقق الذات نفسها وإمكاناتها، لا الاتصال بالغير من حيث الاتصال.

وهكذا، لا يعود التفكير مجرد عمل نظري مجرد. إنه عاطفة وإرادة، ينطلق من الذات العارفة المفكرة الناطقة إلى العالم. إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس في تيار الوجود الحي، وانعزال عن مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة، ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود، لا تنبض بدمه. «إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة في حالة الفعل الباطن الذي أنشأ أظفاره في الحياة المضطربة، أي في حالة تنتسب إلى الإرادة والعاطفة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر»^(٥٣).

وباختصار، يؤكد بدوي أن هايدغر مصيب في تفسيره للزمانيّة على أساس الهمّ، وأن الوجود ذو طابع مأساوي، وأن مملكة الإدراك الحقيقية هي الوجدان، وهي تتميز بالتوتر^(٥٤). ويؤدّي هذا الكلام إلى الحديث عن النفسانيّات والوجدان، وإلى منطق القلب، وقطاع الأهواء، وشئ ما هو غير عقلائي، وإلى المعرفة الحدسية، والخوف من الحرية، ومشاعر الشقاء، لأن الإنسان حرّ، والتوتر أو الوعي بالقلق، لأن هذا الكائن الفردي مسؤول وحده عن نتائج أعماله، عن صنعته، ومعانيه، ووجهته.

ج. ٥. الحضارة

ينظر عبد الرحمن البدوي إلى الحضارات انطلاقاً من هوياتها الخاصة، لذلك يرى ضرورة محافظة كل حضارة على بنيتها المتميزة، لأنّ خلاف ذلك يؤدّي إلى انهيارها وسقوطها. ومن هنا جاء تحليله للفلسفة اليونانية، إذ اعتبرها تتميز بسمات لا تشاركها بها حضارات أخرى، ما جعلها مفارقةً. ولكنّ هذا الأمر تعرّض للاهتزاز مع فتوحات الإسكندر لبلاد الشرق، حيث أخذت هذه الحضارة تعرّض إلى محنة شديدة نتيجة إدخال عناصر شرقية فيها. فمسح تفكير الحضارة اليونانية - كما رأى بدوي - ووضعت لها قوالب لا تتلاءم مع طبيعتها مطلقاً. فكانت نتيجة هذا التغير أن تحوّلت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٥.

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٥٤ و ٢٥٥.

والعمل، فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوى، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين، وإنما أصبح كل همّه أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك. ما يعني اعتكاف الفرد على ذاته، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه، لأنه لما كان قد فقد حرّيته في العالم الخارجي، فقد راح ينشد نوعاً من الحرّية في العالم الباطن، ولما كان قد فقد استقلاله السياسي، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً، وأصبح يفرّق بين السياسة والأخلاق، فلم تعد السياسة من واجبات المواطن وحقوقه، وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية، والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي^(٥٥).

وهذا يعني أن اليونان قد فقدت فرادتها في التفكير عندما تسلّل إليها التفكير الشرقي المشبع بالدين، فصار الدين هو الأخلاق، وفكرة الخلاص هي الفكرة الرئيسة التي ميّزت الفكر الجديد بعد أن تمّ إنكار دين الآباء والأجداد، دين تعدّد الآلهة. وصار الإله الوحيد وسيلة للخلاص، وأنصف بصفة اللامتناهي. وبذلك اختلقت صورة الإله في الدين الجديد عن صورة الآلهة عند اليونان، فاتّصف الله بصفات لا تناسب الصفات الإنسانية، كالأزلية واللاتماهي، وبات ثمّ قطيعة وهوة بين الإله وبين البشر، وهو ما يخالف العقل اليوناني الذي صوّر في أساطيره مدى الاتصال والتشابه المباشر بين الآلهة وبين البشر. ما أدى إلى إنتاج وسائل تتّصف بصفات أبرزها أن تكون كائنات عقلية بحتة، وهي ما سمّيت بالعقول في الفلسفة الأفلوطينية. تملك هذه العقول صفاءً سحرية تتّصف بما يتّصف به الجن أو الملائكة. ونرى هذا التأثير واضحاً في الرواقية، لا سيّما فكرة الخلاص من هذه الحياة. كما نراه واضحاً في نظرية الفيض الأفلوطينية، وخصوصاً فكرة ضرورة الوسيط لردم الهوة الموجودة بين الله وبين البشر.

وبهذا الرأي حول الحضارة اليونانية يبدو عبد الرحمن بدوي متأثراً بأوسفالد شبنجلر O. Spengler، الذي يعتبر الحضارات كالكائنات الحية، لها هويّتها الخاصة التي تميّزها عن غيرها، كما لها ميلاد، ونمو، وانحلال. فهي تنشأ وتأخذ شكلاً محدداً في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتموت عندما تحقّق هذه الروح كلّ ما بها من إمكانيات، فترجع

(٥٥) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، الطبعة ٤ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، الصفحتان ٦ و ٧.

إلى مرحلتها البدائية. ومن أجل إثبات هذا الأمر، طبق بدوي نظريته على الحضارة اليونانية، إذ قام بتقسيمها إلى قسمين، الأول هو العصر التنويري الذي ابتداءً بالسفسطائية، تلك النزعة التي قَدِّمت للمذاهب الفلسفية الشائعة في بلاد اليونان، وآمنت بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية عبر إخضاع العقائد الموروثة لحكم العقل، والدعوة إلى الحرية الفردية في الفن، والأخلاق، والعلم، والدين. فالسفسطائية، بهذا المعنى، حركة تنوير في الحضارة اليونانية^(٥٦).

هذا ويعتبر بدوي أرسطو وأفلاطون وجهين لعملة واحدة. فهما ساهما في ضرب الحضارة اليونانية، وجعلها حضارة زائفة، إذ عملا على حرفها عن أصلها الطبيعي نحو الأخلاق والاهتمام بالماهيات في نظرية المعرفة. واعتبر أن هذا ما جعل الفلسفة معهم مثالية، لا تهتم بالوجود الحقيقي، إنما تحصر اهتمامها بالصورة. وعلى هذا الصعيد فإن أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ضئيلة، إذ الأول جعل الصور مفارقة، أما الثاني فقد جعل الصورة والهيولى توجدان معاً، بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك، واعتبار أرسطو مثاليًا مغاليًا بمثاليته، لأنه لم يقل إن وجود الصورة يجب أن يكون ملازمًا لوجود الهيولى، إلا لأنه يريد أن يجعل الوجود الحقيقي دائمًا هو وجود الصورة أو الماهيات، إذ سيكون كل وجود في هذه الحالة مرتبطًا بوجود الماهية، ما يضيف على الماهية قوة أعظم في الوجود.

وفي كل ما قدم بدوي، لم يكن الهاجس لديه إبراز فلسفة أفلاطون، أو أرسطو، أو غيرهم من الفلاسفة، كالأفلاطونية المحدثه، والرواقية، وفيلون الإسكندري، بمقدار ما كان منشغلاً بإظهار حركية هذا الفكر، ومسيرته من النهضة إلى الانحطاط. وهو في سبيل تثبيت هذه الرؤية قسم التاريخ اليوناني إلى مراحل ثلاث: (١) مرحلة النشأة، وتمتد إلى سقراط، وفيها تلاقى الفكر اليوناني بعقل كبير كشف له عن روح الحضارة اليونانية، ما أدى إلى نهضتها؛ ثم (٢) مرحلة الذروة، وهي عند أفلاطون وأرسطو، حيث استمرت هذه الحضارة فاعلة، تستنفذ ما لديها من طاقة؛ (٣) وصولاً إلى مرحلة الانحطاط التي أدت إلى ذوبان روح الحضارة اليونانية بالحضارات الوافدة، ففقدت شخصيتها الخاصة.

على صعيد الحضارة الإسلامية عمل عبد الرحمن بدوي على تطبيق الرؤية نفسها، فلم

(٥٦) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، الطبعة ٣ (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٣)، الصفحة ١٨٠.

ينظر إلى الإسلام باعتباره الأصل الممهد لقيام الحضارة العربية الإسلامية. فبالنسبة إليه هذه الحضارة أكثر قدمًا من ذلك، وهي أكثر اتساعًا من الناحية الجغرافية، حيث تمتد شمالاً إلى مدينة الرها، وجنوباً تحدها الجزيرة العربية، ومن الغرب تصل حتى الإسكندرية والقاهرة، وفي الشرق تشمل أنحاء إيران كافة^(٥٧). أي إنها حضارة جامعة لحضارات متعددة، ولذلك لا يمكن فهم الإسلام بمعزل عن روح الحضارة العربية الموسعة الحاضنة للفرس، واليهود، والكندانيين في الفترة الممتدة بين سنة ٧٠٠ قبل الميلاد إلى السنة الأولى لميلاد السيد المسيح، عليه السلام، وصولاً إلى الدعوة الإسلامية. يقول بدوي

الحضارة تولد في اللحظة التي فيها نستقبط روح كبيرة تستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الإنسانية، وروح الحضارة العربية قد استيقظت في السنوات الخمسمائة الأولى من ميلاد السيد المسيح، وهذه الفترة تمثل طفولة الحضارة العربية، وعند قدوم الإسلام بدأت مرحلة النضوج، أو الازدهار، أو الشباب، ثم استنفذت قدراتها، وكانت إشارة الانحلال عندما طرق الصليبيون أبواب بيت المقدس، واستطاعوا أن يمرّوا به مسرعين^(٥٨).

وبالتالي، فالمدينة الإسلامية إنما تكون طوراً من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام، أو اللغة، أو كلاهما معاً. فالعربي هنا نفهمه بمعنى لغوي خالص، لا بمعنى عنصري أو ديني، فكل من كتب باللغة العربية يندرج تحت هذا اللفظ، وبمعنى حضاري، فكل من ينتسبون إلى هذه الوحدة الحضارية التي تسمى الحضارة العربية يدخلون في هذا الباب^(٥٩).

فبعد الرحمن بدوي ينطلق من التعريف الشبنجلري للحضارة ومفهوم الروح المحرك، ويقوم بتحليل الحضارة العربية مباشرة، أو عبر وسائط متمثلة بالترجمة لجعلها متوافقة مع بنيته الذهنية، لذلك نراه يعمل جاهداً من أجل إظهار روح الحضارة العربية، إذ يعتبر أن العنصر المميز في هذه الحضارة هو بنيتها الدينية الواضحة. ولهذا نشأت كل هذه الأديان في

(٥٧) انظر، هانز هينرش شيدر، روح الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن بدوي (الكويت - بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، ١٩٨٠)، الصفحات ٧ إلى ١٦.

(٥٨) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الطبعة ١ (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٥)، الصفحة ٥.

(٥٩) انظر، عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (الكويت - بيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، لا تاريخ)، الصفحات ٢٣ إلى ٢٧.

بيئة الروح العربية^(٦٠). وهذا ما انعكس تفرقة واضحة بين النفس والروح في كل مظاهر هذه الحضارة، من فنّ، وعلم، ودين، وقانون، وسياسة. فالروح مصدرها الله، في حين أنّ النفس مختلطة بالجسم والستراب. والأولى مصدر الخير، أمّا الثانية فإنّها مصدر الشرّ، تعلوها الظلمة، وكلّ ما يصدر عن الأولى حسن، وكلّ ما يصدر عن الثانية قبيح. وهذه الروح واحدة تعبّر عن نفسها في الناس عن طريق الكلمة، والرسول، والنبوة. وعلى هذا الأساس أنكرت روح الحضارة العربية الذاتية أشدّ إنكار، لأنّها تفنسي الذات في القوة العليا (الله)، وترى في هذا الفناء واجب الإنسان الرئيس. وكلّ ما كشف عن ذاتية، أو اتجه نحو تأكيد الذاتية، فهو شرّ. ففي الأخلاق: لا شيء أمام الإنسان غير التسليم للقوّة العليا^(٦١). وفي الجمال: الجميل هو ما مثل هذه الروح^(٦٢). وفي المعرفة: كلّ معرفة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال، وأنّ المعرفة الحقيقيّة تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة^(٦٣).

قد يتّسم التعاطي مع مفهوم عبد الرحمن بدوي للحضارة بكثير من الهامشيّة، لكنّ الباحث يلحظ تمهيداً لأمر شديد الخطورة. وهو يحتاج، بالحدّ الأدنى، إلى كثير من الدراية والبحث. فإذا وافقنا معه على اختلاف الأنساق الخاصّة التي تحكم الحضارات الإنسانيّة، وعدم إمكانيّة الجمع بينها من دون الإخلال بمحتواها العامّ - وقد يكون هذا الكلام صحيحاً - لكن عند الدخول في الموضوع لا بدّ من إجراء مراجعة دقيقة له. ومن دون شكّ يعدّ العقل الاستشراقي مرجعيّة بدوي في هذه المسألة. حاول العقل الاستشراقي أن يميّز بين نوعين من المعرفة الحضاريّة، إحداها العقليّ الذي انبثق مع الحضارة الغربيّة في اليونان

(٦٠) من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مصدر سابق، الصفحة ١٤.

(٦١) يقول بدوي

يحد هذه الخاصيّة واضحة كلّ الوضوح في القانون، فالقانون الرومانيّ واليونانيّ، والقانون القديم، صادر عن الذاتية، لأنّ الأفراد هم الذين يوجّدون هذا القانون كنتيجة لتجاربهم العمليّة، في حين الروح العربيّة تعتبر القانون صادراً عن القوّة العليا أو الله، وكذلك الحال في السياسة، فإنّ هذه الخاصيّة متحققة في ميدان السياسة، فالحكم يجب أن يكون مستمداً من هذه القوّة العليا، وإلّا فسد الحكم، ولهذا اعتبر الحاكم دائماً رجلاً دين، فالجمع بين السلطين الدينيّة والدينيّة وفكرة الخلافة الإسلاميّة أوضح مثال في هذا الميدان. للمزيد، انظر، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

(٦٢) يرى بدوي أنّ

لهذه الخاصيّة دور في مختلف مظاهر الحضارة العربيّة، أمّا في الفنّ فقد كان من نتائج فقدان الذاتية فيه أن انعدمت الفنون التحسينيّة في الحضارة العربيّة من تصوير ونحت، لأنّ في تصوير الجسم المستقلّ والشخصيّة المستقلّة المفردة تعبير عن الذاتية، وهذا ما لا يتفق وروح الحضارة، وكلّ ما أنتجته في هذا الميدان هو الأرابيسك الذي يعتبر أكبر تأكيد للروح المنافية للذاتية إلى جانب القوس على شكل نعل الحصان.

للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٤.

(٦٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

القديمة، والآخر الشرقي الذي اكتفى بالبعد الروحي في مجال المعرفة، فكان الدين هو المعبر الحقيقي عنه. وبالتالي، لا إمكانية لإنتاج معرفي بمعزل عنه.

ومن دون شك، يعدّ الدين فاعلاً ومؤثراً في الحضارة الشرقية. ولكن هذا لا يعني عدم وجود بعد فاعل للعقل في الوصول إلى المعرفة، والحديث عن الخصوصيات لا يستوجب بتر الحضارات عبر جعل قطاع معرفي واحد كمصدر ممثل لهذه الحضارة، والعمل على تقزيم ما تبقى من قطاعات معرفية، لأنّ هذا سينشئ قراءةً اعتباريةً لآلية عمل المنظومات الفكرية، وسيقود إلى تعسف منهجي لا يمكن الركون إلى نتائجه. فإذا أخذنا الحضارة الإسلامية علينا أن نرى كيف كانت فاعلةً في القطاعات المعرفية كافةً، وكيف كانت استجاباتها تجاه الأسئلة التي طرحت عليها. كما علينا أن نرى النقطة المحورية في هذه الحضارة، والتي كان يتمّ العودة إليها من أجل بناء منظورها الفكري.

فالسؤال، إذاً، هو عن النسق لا عن النتائج. ففي كل حضارة نمة تعدّد منهجي في المعرفة. تقدّم بعض هذه المناهج العقل، وأخرى تتكى على البعد الروحي. وكلا القراءتين، على سبيل الحصر لا التعميم، هي قراءات داخل النسق الواحد. لا يمكن اعتبار أحدهما مختلفاً عن الأخرى. وبالتالي نسأل عن مدى تطابق هذه القراءة مع النسق العام للحضارة التي نبعت منها. وإلا كان الكلام عن هذا الموضوع كلاماً عنصرياً، يفرّق بين الحضارات على أرضية «العقل للغرب والقلب للشرق». والأمر غير بعيد عن بدوي الذي تأثر في بداية حياته بالنازية.

ثانياً: غايات المشروع الفكري

لم يكن مشروع عبد الرحمن بدوي محايداً، بل يمكن التأكيد على الطابع الإيديولوجي الذي تحكم به، والذي تمثّل في التطلّع إلى سياق بإمكانه إخراج الأمة من ما وصلت إليه من تخلف وضعف. وكان يرى في الوجودية حاملة أعباء النهضة القادمة، بما تحتويه من عناصر تمجّد الفردية، والتحرّر من الكليّات والدوغماتيات، وإشاعة النزعة الإنسانية في المجتمع. وجلّ ما عمل عليه هو تسويغ هذه النظرة، وتطبيقها على الإسلام. وفي هذا المجال يؤكّد بدوي أنّ الإسلام قد عرف هذه النزعة في تراثه الحضاري لكن ضمن شروط خاصّة لا

تشابه مع الحضارة الغربية. فلكل نزعة سياقها الحضاري الذي ينتجها. فالنزعة الإنسانية في حضارة ما ليست وليدة ظروف واحدة متشابهة في حضارة أخرى. وفي هذا المجال، وفي إطار توضيح فكرته، قسّم بدوي الخصائص الحضارية للأنسنة إلى قسمين اثنين، أحدهما عام تشترك فيه الحضارات عامة، وتحمل الغايات القصوى، وخصائص خاصة تنفرد بها الحضارات انطلاقاً من خصوصياتها الناتجة عن الروح الحضارية الحاكمة^(٦٤).

١. الخصائص العامة

وهي تشكل الغايات القصوى للأنسنة مهما كانت هوية الحضارة، وتمثّل بالنقاط الآتية: معيارية الإنسان: الإنسان هو المعيار الأول وإليه يردّ كل تقويم، لا إلى أشياء خارجية فيزيائية، مادية كانت أو كائنات متافيزيقية. وهذا ما فعلته السفسطائية عندما جعلت الإنسان مقياساً للحقيقة، وهذا ما أكّده رجال النزعة الإنسانية في أوروبا، فكلّ ما هو خارج على ذاتك ليس منك ولا إليك، وكلّ ما هو لك حقاً هو عندك ومعك، وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئاً، ولا أن يسلبك شيئاً^(٦٥).

إعلاء العقل: وذلك باعتباره مصدر الحكم وردّ المعرفة إليه، وهذا ما ظهر عند السفسطائية، وأنكساغوراس Anaxagoras عندما حلّ العقل كإله واحد محلّ آلهة الأولمب المتعددة، وكذلك في النزعة الإنسانية الأوروبية، حيث أنّ عالم الإنسان الحقيقي يقوم في الاستقلال المطلق للعقل^(٦٦).

العودة إلى الطبيعة: أي المكان الذي تغزوه الذات، باعتباره الموضوع الذي تفرض قيمها عليه، وتستخدمه كأداة لتحقيق إمكاناتها بوصفه عالم أدوات. من هنا تمجّد النزعة الإنسانية الطبيعة باعتبارها ذلك الأمر اللطيف الذي يعيش الإنسان^(٦٧).

الإيمان بالتقدم: الثقة بموقعية الإنسان تجعل الذات تشعر بالسمو، والفخر، وبالقدرة على التقدّم والسيطرة على الطبيعة. فالإنسان لم يعد تابعاً، إنّما يتحرّك بنفسه، وبقدراته الخاصة،

(٦٤) انظر، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مصدر سابق، الصفحات ١٦ إلى ١٩.

(٦٥) انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ١٩ و ٢٠.

(٦٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٢٠ إلى ٢٣.

(٦٧) انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ٢٣ و ٢٤.

وفي هذا تأكيد على الذات الإنسانية لجانب الفعل، والنشاط، والتحقيق الخارجي^(٦٨).
الانكفاء على الحسي والعيني: لا تعود النظرة التجريدية الأصل في الحكم على الأشياء، إنما يتحوّل العقل إلى عقل يعتمد الحسي والعيني. ولهذا امتازت النزعة الإنسانية بنزعتها الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة، واستلهاها إدراك الوجود في بعض أنحائه^(٦٩).

٢. الخصائص الخاصة

وهي الخصائص التي تتميز فيها كلّ حضارة عن غيرها عبر الروح الحاكمة فيها، وهي تمثلت في الحضارة العربية بالأمور الآتية:

أ. الروحانية: شكّل البعد الروحي جوهر هذه الحضارة التي، كما رأينا، امتدّت من فارس إلى اليونان، مروراً بالعراق ومصر. تظهر هذه النزعة الإنسانية في الحضارة العربية للمرّة الأولى في عهد كسرى أنوشروان، ذلك الملك المستنير الذي اعتنى بالمسائل الفلسفية، فاسحاً في المجال لها في مجالسه. وأبرز من يمثل هذه النزعة في أيامه برزويه، كما عرفناه من الباب المنسوب إليه في مستهلّ كلیلة ودمنة، وفيه نرى رجلاً شاكاً في الأديان كلّها، متقلّلاً بين البلدان، طالباً الحقيقة، متأرجحاً بين اليقين والشك. والقلق من أبرز سماته، مع اعتراف هذه النفس القلقة بأنّ الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله، وهي في هذا إنما تريد الاعتماد على العقل، فلا تتبع إلا ما تعقل، ولا تصدّق إلا بما يحقّ على العقل أن يصدّق به، وإلى جانب برزويه نجد في بلاط كسرى شخصية بولس الفارسي الذي يعرض ما بين الأديان من تناقض، حتّى ينتهي إلى تفضيل العلم على الإيمان، لأنّ العلم موضوعه ما هو قريب، واضح، معترف به، أما الإيمان فموضوعه ما هو بعيد خفيّ، لا يدرك بالنظر. فالعلم لا شكّ فيه، والإيمان يداخله الشكّ، ولا ننسى حال سلمان الفارسي تلك التي لا تفهم على حقيقتها إلا بوضعها في هذا الجوّ الروحيّ القلق المتمثّل في فارس إبان حكم كسرى أنوشروان، فإنّ سلمان قد مرّ بأدوار شبيهة بالأدوار التي مرّ بها برزويه.

وانتقلت هذه النزعة الإنسانية إلى المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية، وأصبحت هذه الصورة أكمل وأتمّ من خلال الغنوص الهلينيّ، وفي كتب هرمس ورجال الأفلاطونية

(٦٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

(٦٩) المصدر نفسه، الصفحات ٢٨ إلى ٣٠.

المحدثة، حيث أخذت تبلور فكرة الإنسان الكامل، النموذج الأول والأتم للإنسانية. هذا الإنسان الحسي هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق، إلا أن المصور هو النفس وقد خرجت لأن تُشبّه هذا الإنسان بالإنسان الحق، وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول^(٧٠). وأهمية هذه الفكرة بقدرتها الشارحة للطباع التامة ذو الأهمية عند الفلاسفة الإشرافيين، وعلى رأسهم السهروردي المقتول. فضلاً عن هذه الأهمية، تكمن فكرة أخرى لا تقل عنها أهمية، تتمثل في رفض النبوات أو الاستغناء عنها، فإن الحكيم عبر قواه الطبيعية قادر على الوصول إلى ما يصل إليه الأنبياء، وفي هذا تمجيد للطبيعة الإنسانية، ما يفضي إلى نزعة إنسانية خالصة، ولهذا فإن الطباع التامة ما هو إلا رمزاً تجسدياً لقوة الإنسان المبدعة في أعلى درجات إمكانها^(٧١). وهذا ما يجعل الخلاص بيد الإنسان بواسطة الحكمة التي من الممكن للإنسان أن يصل إليها من دون قوى خارفة.

ب. محورية الإنسان: وجدت فكرة محورية الإنسان تعبيراً لها في الحضارة العربية، حيث عبر عنها ابن عربي في عقلة المستوفز وفي فصوص الحكم. فقد جاء في الكتاب الأول

إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء، وقال فيه رسول الله [صلى الله عليه وآله وسلم] إن الله خلق آدم على صورته^(٧٢).

فالإنسان صورة دقيقة كاملة عن الله. وهو لهذا خليفة على الأرض. وبالتالي، هو قادر على بلوغ الدرجات العليا التي للإنسان الأول أو للإنسان الكامل، والتي هي مرتبة النبي^(٧٣).

ولا يتوقف بدوي عند هذا الحد في إظهاره لمحورية الإنسان، إذ ينتقل عند جابر بن حيان ليظهر كيفية توافق الجانب العلمي والجانب الصوفي من خلال حديثه، في الكتب

(٧٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.

(٧١) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٣٤ إلى ٣٩.

(٧٢) انظر، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مصدر سابق، الصفحة ٤٤.

هذا ويعتبر بدوي أن ابن عربي في هذا النص متأثر بشكل جلي بالأفلاطونية المحدثة، ثم باليهودية، ثم بالديانات الإيرانية والمسيحية، فتأثره بالأفلاطونية المحدثة واضح في نظرية الصدور. صدر الإنسان عن العقل الأول، أما تأثره باليهودية في أن الله خلق آدم على صورته، وهذا ما جاء في التوراة. للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٤٠ إلى ٤٥.

(٧٣) المصدر نفسه، الصفحات ٤٩ إلى ٥١.

المنسوبة إليه، عن الإنسان المطلق، واشتماله في جانبه على العقل، والنفوس، والطبيعة، والكواكب. أما جانبه العلمي الخالص فيظهر في نظرية «التكوين» عند جابر بن حيان، إذ تقوم هذه النظرية على أساس المبدأ الذي وضعه وهو أنّ الطبيعة، إذا وجدت للتكوين طريقاً، استغنت به عن طريق ثانٍ، وأنّ الإنسان إذا عرف سرّ التكوين في الطبيعة استطاع أن يقوم بدورها فيه، وأصبح، بالتالي، مقارناً للإله في القدرة على الخلق الذي يمتدّ حتى إلى الإنسان نفسه. يميّز جابر بن حيان بين نوعين من الخلق أو التكوين، الكون الأوّل، وهو الذي يوجده الله، والكون الثاني وهو ممكن لنا. وهو يسمّي هذا فعلاً باسم الخلق، فالخلق خلقان: أوّل وثانٍ، والثاني يشبه الأوّل لأنّه صنعه. وبذلك فقد كان جابر بن حيان يأمل في أن يصل إلى الإنسان الأوّل المنتشبه من خلال الصنعة لا من خلال التصوّف، وهنا يتضح لنا مدى الجسارة الفكرية والجرأة التي كان يمتلكها العرب والمسلمون في طرح أفكارهم وآراءهم، هذه الجرأة التي لم نشهدها في أيّ حضارة أخرى^(٧٤).

ج. تمجيد العقل: بلغت هذه النزعة أوجها في الفكر العربيّ، حتّى ردّ العقل إلى مرتبة الألوهية، حيث ورد الكثير من الآيات القرآنية بهذا المجال، وورد عن النبيّ ما يشير إليها، ومنها الحديث القدسيّ المشهور الذي جاء في أوّله «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي، بك أعطي، وبك أمتنع، وبك أثيب، وبك أعاقب».

د. تمجيد الطبيعة: ويتجلّى هذا الأمر من خلال الألفة مع الطبيعة، لاسيّما عند السهروردي المقتول، في «رسالة أصوات أجنحة جبريل»، ففي هذه الرسالة تلمس حرارة في التعبير عن الإحساس بجمال الطبيعة، والاتّحاد بها في الإطار الطبيعيّ الذي وضع فيه رؤياه الصوفيّة المعبر عنها في الرسالة، وإنّ إحساس السهروردي هذا بالطبيعة إحساس حارّ، صادر عن مزاج فنيّ وشعريّ^(٧٥).

هـ. الإيمان بالتقدّم: وتمثّل بالثقة بالإنسان، والقول بالتقدّم المطرد للإنسانية، وبالتالي، تقدّم العلوم، فتراها عند جابر بن حيان وعند أبو بكر الرازي وذلك في مناظراته مع أبي حاتم الرازي، وفي كتابه الشكوك على جالينوس.

(٧٤) المصدر نفسه، الصفحات ٥٥ إلى ٥٧.

(٧٥) المصدر نفسه، الصفحات ٦١ إلى ٦٣.

٣. تجليات النزعة الإنسيّة في الحضارة العربيّة

بعد أن استعرضنا الخصائص العامّة والخاصّة للنزعة الإنسيّة، نتابع مع بدوي رحلته في كيفية تجلّي هذه النزعة في الفكر العربيّ، وفي هذا المضمار اعتبر أنّ

هذه النزعة لم تكن من شأن نفر من الموحدين الشواذّ، الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكرية العربيّة، بل كانت، كما رأينا، تتمثّل في أوساط كاملة تابعت الحركة بكلّ حماسة، فمؤلفات جابر هي عمل جماعيّ للأوساط الشيعيّة والإسماعيليّة، بحيث يمكن أن نعدّها لسان حالها، وهي أوساط واسعة منظّمة تجري على تقاليد ثابتة، والآراء التي كان ابن عربي خير معبر عنها قد لقيت رواجاً هائلاً في مدارس الصوفيّة كلّها، بحيث تحدّدت التيارات الصوفيّة التي ظهرت من بعدها وفقاً لها، وعدّتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوّف في الإسلام، والنزعة التنويريّة الإنسانيّة التي يمثّلها ابن الراوندي انتشرت، وكان أثرها الحاسم في التطوّر الفكريّ العربيّ في القرن الرابع الهجريّ، بحيث نستطيع أن نردّ كثيراً من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً، هجومياً أو تأييداً، وكلاهما في نهاية التقدير سواء، والشخصيّة الوحيدة التي نستطيع أن نقول إنّها متوحّدة إلى حدّ كبير هي شخصيّة محمد ابن زكريا الرازي، لا لأنّ الوسط السذي كان يحا فيه كان بطبعه مضاداً لتأثيره به وانتشار أفكاره، بل لأنّه كان نسيجاً وحده، وكان يتقدّم عصره بمراحل واسعة جدّاً، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركب العامّ للفكر العربيّ حتّى بعد وفاته بعدة قرون، ولهذا يجب أن يوضع كحدّ أعلى لتلك النزعة الإنسانيّة العربيّة^(٧٦).

عبّرت هذه التيارات والاتّجاهات، على تنوّعها، عن روح الحضارة العربيّة بكلّ فروعها من إيرانيّ، وإسرائيليّ، وأفلاطونيّ محدث، إلى جانب شيء من الهنديّ والبابليّ والكلدانيّ، وتلك هي الأصول الروحيّة الأولى الحقيقيّة للروح العربيّة، ولهذا كان من الضروريّ، في منطق التاريخ الحضاريّ، أن تصدر هذه النزعة الإنسانيّة عنها، وعنّها وحدها، لا عن أيّ تراث أجنبيّ آخر، مهما تكن مكانته في الرقيّ الروحيّ وغناه^(٧٧).

وهي قد بدأت مع التطوّر الكبير الذي عرفته الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع للهجرة، يقول بدوي

(٧٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٥ و٦٦.

(٧٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

إنَّها بدأت بصورتها الواضحة القويَّة في مستهلَّ القرن الرابع، بعد أن مهَّد لها ابن الراوندي في القرن الثالث، واستمرَّت تقويَّ وتعمَّق مضمونها، وتوسَّع ميدانها، من الدين، إلى العلم، إلى الأدب العامِّ، حتَّى تلقَّتْها الصوفيَّة الإشراقية في القرن السادس، ممثلةً في مؤسَّسها الأكبر، السهروردي المقتول، الذي أعطى النزعة كلَّ شعورها بذاتها، فكان بهذا ممثِّل أعلى نقطة في تطوُّرها، ثمَّ أخذت تتَّسع وتصبح أكثر تفصيلاً، لا علواً، بفضل ابن عربي ومدرسته، ثمَّ ابن سبعين، تلك الروح المسترة الشاردة في الفكر العربيِّ، واستمرَّت تغذي في سيرها ومستلزماتِها، دون خصائصها الأصلية، حتَّى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجريِّ، لكنَّها كانت قد فقدت مميَّزاتها الخاصَّة منذ نهاية القرن السابع، ولهذا نستطيع أن نحدِّد تاريخ النزعة الإنسانيَّة في الفكر العربيِّ من بداية القرن الرابع حتَّى نهاية القرن السابع تقريباً^(٧٨).

وهذه العودة التي قام بها بدوي إلى التاريخ، بكلِّ مفاصله، هي عودة إلى المثال الذي أنتج نهضةً في المرحلة الأولى من تاريخ المسلمين، وهو قادر على إنتاج نهضة ثانية إذا جرى اعتمادها. وهو يتألَّف من مكونات ثلاث، الصوفيَّة وما تحتويه من تأكيد على الوجود الإلهيِّ، والشعر وقدرته التعبيريَّة عن العاطفة المناظرة للتجربة الصوفيَّة في الدور الأوَّل للحضارة العربيَّة، ولهذا كان عهد ازدهارها الأعلى في تلك الفترة في كلِّ الحضارات^(٧٩). والدين الذي في تناظر كامل مع الصورتين الأخيرتين يستحيل إلى تصوُّر جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة، على الرغم ممَّا قد ينال الصورة القديمة من تعديل، بل من تحويل كامل يصل أحياناً حدَّ النسخ المطلق^(٨٠).

أ. الصوفيَّة والمشروع الوجودي

أكَّد بدوي على الصلات القويَّة بين الوجوديَّة والصوفيَّة. فكُلتا النزعتين تقومان على الوجود الذاتيِّ، وتجعلان الوجود سابقاً على الماهيَّة، فالأحوال عند الصوفيِّ هي بمثابة الصفات والكيفيَّات عند الفيلسوف الطبيعيِّ، لأنَّ الصوفيَّ لا يعترف بوجود حقيقيِّ غير الوجود الذاتيِّ، أو هو، على الأقلَّ، يضع ترتيباً تصاعدياً، فيجعل الوجود الذاتيِّ فوق الوجود الفيزيائيِّ. كما أنه يفرِّق بين البحث وبين التأمُّل، فالبحث علم بالوجود الفيزيائيِّ،

(٧٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٨ و ٦٩.

(٧٩) المصدر نفسه، الصفحة ٨.

(٨٠) المصدر نفسه، الصفحة ٩.

والتأله علم بالوجود الذاتي، وهذا الترتيب لمستويات الوجود نجده عند السهروردي الذي يرى أنّ المتأله البالغ غاية الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة، ليرتفع بها إلى المعرفة الذوقية^(٨١).

هذا ما يجعل التحليلات الصوفية ليست مجرد تحليلات نفسية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي، بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية. وهذا ما يجعل النزعة الصوفية تقوم على مذهب الذاتية، بمعنى أنّها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات المفردة، أما الوجود الخارجي عندها ففسي مرتبة ثانوية^(٨٢)، وهذا ما عبّر عنه ابن عربي بقوله: «إماطة السوى والكون عن القلب والسر»^(٨٣)، والذي يوصل إلى القول بأنّ

الوجود الأكمل هو الوجود الإنساني، وأنّ الوجود الإنساني هو الوجود الوحيد الحقيقي، لأننا ما دمنا في هذا نقول بوحدة الوجود، فإنه برّد الوجود إلى الله وبرّد الله إلى الإنسان الكامل، ننهي إلى رّد الوجود كلّهُ إلى الإنسان الكامل، وتلك أعلى درجة للذاتية^(٨٤).

من النقطة السابقة، يتقدّم بدوي خطوة أخرى، فيقوم بمقارنة الإنسان الكامل والأوحد في وجودية كيركيجارد، وفي هذا المجال يظهر تماثلهما من حيث تعلّقهما بالخلوة، والصمت، والشعور بالقلق، والخوف من الافتراس، افتراس الحقّ عند الصوفية، وهو ما عبّر عنه الحلاج بقوله: «على دين الصليب يكون موتي»، وفي قوله: «أعلم أنّ الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني. [...] اقتلوني تؤجروا وأسترح، [...] ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهمّ من قلتي»^(٨٥). وهذا الافتراس مقدّمة للتوحد مع الله، وبالتالي مع نفسه، وهو ما عبّر عنه الحلاج في أكثر من موضع من أشعاره، والذي يلتقي مع ما يقوله كيركيجارد

فمن هو فريسة أمام أعين الناس يحيا مع الله وجهًا لوجه. فإن حضر الناس اختفى الله. لكن إن حضر الأوحد حضرت الألوهية، حضرت من أجل الأوحد، دون أن تكون في حاجة إلى ملك يعلن عن

(٨١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣.

(٨٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(٨٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٨٤) المصدر نفسه، الصفحة ٧٥.

(٨٥) المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.

حضرتها^(٨٦).

فالصوفي والمتوحد يصلان إلى مرحلة يعبر عنها كير كيجارد بقوله: «أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك، وحيداً مع ذاتك أمام الله»^(٨٧).

ووفقاً لذلك فإن فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية، لأن فيها تأليه للإنسان، والوجودية تضع الوجود الإنساني في مكان الوجود المطلق، وإن ليس ثمة كون غير الكون الإنساني، كون الذاتية الإنسانية^(٨٨).

ومن ثم يصل بدوي إلى النقطة الثالثة الأكثر أهمية. وهي أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ويجد لها تعبيراً واضحاً في الأوساط الإشرافية، لاسيما خواجه زادة الذي قال

إنّ الصادر عن الفاعل هو الوجود. أما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل، تابعة له في الخارج، متبوعة له في العقل. وهو صريح في أنّ الوجود أثر حقيقي، والماهية اعتبار عقلي. فالوجودات الخارجية عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود، والماهيات تعينات له، يختلف بها (أي الوجود المطلق) عند العقل وحوادث خاصة هي الأعيان الخارجة^(٨٩).

والحديث عن الوجود المطلق إذا اقترن بتعريف الصوفية للآنية بما هي «تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية، والمقصود بالرتبة الذاتية هو الماهيات»^(٩٠)، يوصلنا إلى نتيجة تتمثل في إدراك الصوفية للفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هايدغر بين الآنية والوجود المطلق، من ناحية، وبين الآنية والوجود الماهوي، من ناحية أخرى^(٩١). يرى بدوي أنّ المتصوفة أطلقوا على الوجود الماهوي اسم «الأعيان الثابتة». وعرفوه بأنه

(٨٦) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٨٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٧٥ و٧٦.

(٨٨) المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.

(٨٩) المصدر نفسه، الصفحتان ٧٨ و٧٩.

(٩٠) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.

(٩١) هذا ويورد بدوي تعييراً على هذا الموضوع، قال فيه

كان الإنشائيون يميلون إلى القول، 'و البعض منهم، بأن الوجود المطلق هو الله. ومن المهم هنا أن نقرر أنّ استخدام لفظ الآنية بالمعنى الذي أوردناه إنما يرجع إلى الصوفية وحدهم، بينما هو عند الفلاسفة بمعنى مجرد دون تحديد، كما هو الأصل في معناه اليوناني. ولهذا دلالة الخاصة على تبيه الصوفية إلى إيجاد هذه الفارقة بين الآنية والوجود مطلقاً، ثم بين الآنية وبين الرتبة الذاتية، أي الوجود الماهوي.

المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.

«حقائق الممكنات في علم الحق تعالى»^(٩٢). وقصدوا من خلال هذه التسمية تأكيد إضافة الوجود الحقيقي إليها، وهذا ما جعلها

ليست مجرد معقولات في عقل الله، بل لها كيانه وجودها الثابت. ونحن إذا جردنا هذا التعريف من مضمونه الديني - ولنا الحق في هذا، لأن من الممكن دائماً في التصوف تحليل الاعتبارات الدينية إلى اعتبارات إنسانية خالصة - وصلنا إلى تعريف للوجود الماهوي عند هيدجر في صورة أولية، ولكنها مع ذلك واضحة بدرجة كافية. كما نلاحظ من ناحية أخرى أن كلمة آية، بالمعنى الصوفي، يقترب منها اصطلاح صوفي آخر هو مصطلح مرآة الوجود^(٩٣).

ومن أوجه التلاقي والتشابه الأخرى بين الصوفية والوجودية فكرة العدم، حيث أكد بدوي أنه لما كان الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هايدغر خصوصاً، إنما يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوي، وقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين، وإننا نرى الحال نفسه عند الصوفية الإشرافية^(٩٤). وفي هذا السياق، عمل بدوي على إظهار كيفية ربط هايدغر بين العدم والقلق عبر عرض موقفه على الشكل الآتي

إن السذي يكشف عن العدم في مذهبه هو الحالة العاطفية المعروفة بالقلق، إذ في هذه الحال نشعر بأننا معلقون، يحملنا القلق، مشعراً إيانا بفرار الموجود بأسره وانزلاقه، الموجود الذي نحن من بينه؛ ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها في القلق، وإن كان حضوراً معلقاً في الهواء، وإذا بنا فريسة للعدم، فيرتج علينا القول، لأن كل قول يؤذن بوجود، والموجود قد انزلق في هذا البحر^(٩٥).

ثم انتقل إلى التصوف الإسلامي ليقدم موقفاً مشابهاً في كتاب جامع الأصول في الأولياء

(٩٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٠.

(٩٣) يعلق بدوي هذا الرأي الخاص به، فيقول

الشيء، الذي يؤسف له حقاً فيما يتصل بالصوفية المسلمين أنهم كانوا أغنى في المصطلح الفني منهم في العرض المذهبي. ومن هنا كان جل اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح، على ما في هذا من خطر. لأن التعريف بحكم تركيزه لا يسمح جيداً بمعرفة القصد الحقيقي لمسارده منه حقاً في تفصيلات الآراء، لهذا نرانا مضطرين في تحليلنا هذا إلى اتخاذ سبيل التأويل في كثير من المواضع، لأننا لا نملك من الوثائق ما ييسر لنا طريقاً أوفى بالتحقيق الدقيق، وفي هذا نحن مسؤولون إلى حد كبير عن التأويلات والمشابهات التي تدلي بها.

المصدر نفسه، الصفحتان ٨٠ و ٨١.

(٩٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨١.

(٩٥) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.

للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانلي النقشبندي، يقول فيه

القلق، وهو ها هنا تحريك الشوق صاحبه بإسقاط صبره وصورته، في البدايات: تحريك النفس إلى طلب الموعود، والسّامة عمّا سواه في الوجود. وفي الأبواب: قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة، ويحبّ إليه الموت. وفي المعاملات: توحّش عمّا سوى الحقّ، وأنس بالوحدة والتخلّي عن الخلق. وفي الأخلاق: الانخلاع عن الصبر والطاقة، لما يجد من التوقان للحقّ ولقائه. وفي الأصول: اضطراب في الفرار إلى المقصود، عن كلّ ما ينظر في السير إليه، أو يقتضي الصدود. وفي الأدوية: قلق يغالب العقل، ويساور النقل. ودرجته في الولايات: قلق يصغّي الوقت، وينقيّ النعت. وفي الحقائق: قلق ينقيّ الرسوم البقايا، ولا يرضى بالعطايا والصفايا. وفي النهايات: قلق لا يُقي شيئا، ولا يذر، وبغني عن كلّ عين وأثر^(٩٦).

وهذا التعريف، وإن كان يركّز ويجمع بين الجانبين النفسي والوجودي، ولكن الجانب الثاني أكثر حضوراً فيه، بما يحمل في طياته من إحساس بالقلق.

هذا ويفصل بدوي المنازل النفسية ويقارنها مع الوجودية على الشكل الآتي:

الموقف الصوفي	الموقف الوجودي
القلق ثنائي الاتجاه يجمع بين الشوق والملال.	وهذا ما ورد عند كيركيجارد.
الاحتباس النفسي حيث يضيق خلق الإنسان، فيبغض الحياة ويحبّ الموت.	وهنا تتفق الوجودية مع الصوفية في هذا التوجّه، يقول كيركيجارد: «إنّ القلق قوّة خارجيّة تأخذ بزمام الفرد، ولا يستطيع منها فكاًكاً، بل لا يرغب في هذا، لأنّه خائف، وما يخشاه يفريه. والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوّة» ^(٩٧) .

(٩٦) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩.

(٩٧) المصدر نفسه، الصفحة ٩٢.

الموقف الوجودي	الموقف الصوفي
هذا الأمر نجده عند هايدغر وكيركيجارد الذي ودّ لو يكون: «كشجرة الصنوبر المتوحدة، منحازاً إلى نفسي، ومنتجها إلى الطبقات العليا، وقائماً لا ألقى ظلاً، وليس غير الحمام الوحشيّ يستطيع أن يبني عشّه وسط غصوني» ^(٩٨) .	توحّش عمّا سوى الحقّ، وأنس بالوحدة، والتخلّي عن الخلق.
وهذا ما نجده عند فلاسفة الوجوديّة، إذ في هذه المرحلة يصبح المرء مهموماً بالحال الجديدة التي فتحت له باب العلوّ وأخرجته عن البطون والمحايشة، فيهرول إليها مسرعاً مضطرباً، منصرفاً عن كلّ ما يشغله عنها.	فقد القدرة على الصبر، وتولّدت لديه حالة من الجزع وذلك للهفته للحقّ.
وهذا ما نجده عند كيركيجارد وحملته على المسيحيّة الوضعية.	المرحلة الأخيرة التي تنقل من الجانب النفسي إلى الجانب الوجودي، وهي منزلة الأدوية، والقلق فيها يغالب العقل ويساور النقل، وفي هذه المرحلة يرتفع التعارض المعرفي، وتسيطر ملكة الوجدان التي ترتفع فوق الوحي والدين.

(٩٨) المصدر نفسه، الصفحة ٨٩.

وبعد أن يُنهى الجانب النفسي ينتقل إلى المراتب الوجودية، ويعرضها على الشكل الآتي، مقارنةً مع الوجوديين^(٩٩):

الموقف الوجودي	الموقف الصوفي
وفي هذا تتفق الصوفية مع كير كيجارد الذي يربط بين السرمديّة والقلق.	الوقت عند الصوفية هو الآن الدائم غير المهجن بشيء من الماضي أو المستقبل، ويستطيع القلق أن يشعرنا بالحضور بين آتات الزمان. فالصوفي ينظر إلى نفسه باعتباره صاحب الوجود المتحقق بالحقائق والطبائع، وفي هذا جمع واضح بين الوجود والزمان، ما دام من يملك الواحد يملك الآخر.
المدلول الوجودي للقلق كاشف عن العدم. وبالتالي، فالعدم شرط في إيجاد التحقق للإمكانات على هيئة آتية ابتداءً من المرتبة الذاتية، أعني من الوجود الماهوي.	ينفي القلق كل صفة، وبالتالي، كلّ تعين يشعرنا بالسلب الخالص أو العدم.
يقول هايدغر بهذا القول، ولكنّه يشترط أن يتم ذلك دفعةً واحدة، لا بنوع من السلب التدريجي.	في مرحلة النهايات الصوفية، يصبح القلق مطلقاً، أي غير مرتبط بشيء معين، فيصبح عدم التعيين.

يستطيع القارئ أن يلاحظ من خلال التحليل السابق رغبة بدوي بأن يكون كير كيجارد رائداً للوجودية العربية، لا للوجودية الأوروبية فحسب.

ب. الشعر والوجودية العربية

يشكل الشعر خطوةً ثانيةً لمشروع بدوي الوجودي. فالشعر بما هو أمر وجودي يعبر عن داخلية الإنسان وذاتيته في رؤية الوجود، وهو مكمل للصوفية، فأحدهما للتعبير عن

(٩٩) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٨٩ إلى ٩٩.

الإمكان، والآخر عن الآتية. والوجود إمكان وآتية معاً، والشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آتية لكن في مملكة القول الموزون، والفلسفة تعمل في الآتية لكي تردّها إلى ينبوعها من الإمكان^(١٠٠).

فالشعر أكثر قدرةً في الخلق من الفيلسوف، لأنّه من إبداع الذات، إذ يصبح الموضوع والذات واحداً، فكما أنّ الله في نظر أكثر المذاهب الدينيّة والفلسفيّة يخلق الكون بواسطة الكلمة، «اللّوغوس»، كذلك الشاعر الوجودي يخلق عالمه بواسطة الكلمة، والفرق بينهما هو

أنّ كلمة الله تظر إليها على أنّها عقليّة، بينما كلمة الشاعر عاطفيّة انفعاليّة، لذلك كانت الأولى صوراً ومعقولات، «أي كلمة الله»، بينما الثانية «كلمة الشعر»، لأنها انفعاليّة أضعف من الشاعر نحو حقيقة عالمه [...]، والفارق أنّ كون الله كون مُتَحَقِّق عيني، أما كون الشاعر الناشئ عن كلمته فإمكان مجرد^(١٠١).

وعلى هذا الأساس لقد جاء في استهلال ديوانه مرآة نفسي: «أيها الشعراء ألا فلتشاركوا الربّ في فعل الخلق»^(١٠٢).

وعليه، فإنّ عالم الشعر هو الإمكان الذي يتميّز بالحركة، والصيرورة، والتغيّر المستمرّ للخروج إلى الآتية. هو الإمكان الطامح إلى تحقيق أكبر قدر من الإمكانات ونقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقّق «الآتية»، بواسطة الخيال وملكة الوجدان التي تتكوّن من تجارب الشاعر الحيّة المعاشة، من قلقه وتوتره وانفعاله من كلّ المعاني التي يمتلئ بها هذا الوجود الحيّ النابض بالحياة.

بعد ذلك يقوم بدوي بتقديم نماذج فنيّة للوقوف عليها وتحليلها وجودياً، إذا جاز التعبير. ومن هذه النماذج نذكر السمفونيّة التاسعة لبيتهوفن، وقصيدة «إلى القارئ Au Lecteur» لبودلير، إذ يحرص بدوي على إبراد قصيدة بودلير بكاملها ليقدم نموذجاً للشعر الوجودي. ففي هذه القصيدة تتضح لنا المعاني الرئيسة في التحليل الوجودي للآتية، ومن هذه المعاني

(١٠٠) المصدر نفسه، الصفحة ١١١.

(١٠١) المصدر نفسه، الصفحات ١١٤ إلى ١١٦.

(١٠٢) مرآة نفسي، مصدر سابق، في الاستهلال.

الخطيئة، والندم، والوجود، والموت، والملال، إذ تعتبر هذه الطائفة من أهم الموضوعات الرئيسة التي منها يتكوّن الوجود. وكذلك الحال في قصيدة «أزهار الشرّ Les Fleurs du mal»، لبودلير أيضًا، وقصيدة «لقاء» لجيتة المليتتان بالمعاني الوجوديّة، والمعبّرتان عن الشعر الوجوديّ خير تعبير^(١٠٣).

ولأنّ الشعر بهذه الأهميّة لا بدّ من تمتّعه بجملة من المقومات، وهي:

الألفاظ: يجب أن تكون الألفاظ قادرةً على توليد الشعور بعالم حقّ يتحقّق فيه الإمكان، ولذا يجب أن يتعد الشعر قدر المستطاع عن اللغة الجارية لكي نستعيد الصورة الأولى التي يمتاز بها عالم الإمكان، فالشاعر الوجوديّ في تعبيره بالألفاظ يحاول قدر المستطاع أن يرقى بها عن عالم الابتذال اليوميّ الكائن في اللغة الجارية الاستعمال^(١٠٤).

الصور: يجب أن تصدر الصور عن لمح لفظيّة وإشارات ضئيلة، لا تلك التي تبدّي لك كاملة الرسم، وعلى الشاعر الوجوديّ أن يكثر من استعمال الصور بالتعبير قدر المستطاع، بحيث لو قدر أن يجعل تعبيراته كلّها معرضًا في الأداء، وتفسير هذا في المذهب الوجوديّ هو أنّ الغاية من الشعر تحقيق الممكن بواسطة القول الموزون، وكلّ تحقيق يترتب في الوجود الحقيقيّ تبعًا لقربه من العينيّ القائم، والعينيّ القائم في مملكة الإبداع الشعريّ هو الصورة لا المعنى المجرد، ولهذا فإنّه كلّما كان التعبير بواسطة الصور، كان ذلك أوفى لتحقيق الغاية من الشعر الوجوديّ^(١٠٥).

الوزن: الكلام الموزون هو الأداة الرئيسة للشعر الوجوديّ، وذلك أنّ الانفعال لا يعبر عنه إلّا بالكلام الموزون، ولما كان الوزن بهذه الخطورة بالشعر، فلا بدّ من العناية بناحية الأوزان في الشعر الوجوديّ إلى أبعد حدّ مستطاع، ليعبر عن حال التوتر، وهذا ما تفتقره أوزان الشعر العربيّ في عمودها التقليديّ، لأنّها تقوم على الاطراد أو الرتابة، وكليهما من ألدّ أعداء التوتر لخلوّهما من التقابل، والتعارض، والتمزّق الحركيّ القائم

(١٠٣) انظر، الإنسانية والوجوديّة في الفكر العربيّ، مصدر سابق، الصفحات ١١٨ إلى ١٢٨.

(١٠٤) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٢٨ إلى ١٣٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٢ و١٣٣.

بين الأضداد، وشأنه في هذا شأن الموسيقى العربية أو الشرقية التقليدية، فهي تقوم على اللحن (melody)، لا على الانسجام (harmony).

ج. الدين والنبوة والوجودية

تنطوي النبوة على معانٍ إنسانية، وهي شكلت روح الحضارة العربية، حتى أن بدوي يعتبر النبوة ظاهرة خاصة، لا تتمتع بها إلا الجزيرة العربية من دون سائر بقاع العالم، وأبرز هذه الأديان هي الأديان الثلاث ذات الاعتقاد الواحد بالتوحيد والأخلاق.

واعتبر بدوي الأديان التوحيدية مكتملة لبعضها بعضاً، وهي تجلّت بشكلها الأتم في الإسلام الذي حمل الخصوصية العربية التي تتمثل في شمولية الدين لكل مناحي الحياة، وتصل إلى حدّ الجمع بين السلطتين السياسية والدينية، وهذه المزية لا يتمتع بها إلا العرب من بين بقية الأقاليم^(١٠٦).

خاتمة

قدّم عبد الرحمن بدوي، من دون شك، من خلال النصوص التي تركها لنا أعمالاً فكرية هائلة، أدّت دوراً في تشييط الفلسفة بمعناها الأكاديمي عبر استجلاب أبرز ما توصل إليه الفكر الغربي، ولكن هذا المشروع تلبّسته وقائع متعدّدة لا يمكن التغافل عنها، وهي:

أ. بقيت فلسفة نخبوية لم تستطع أن تنتقل إلى وجدان المجتمع، فكانت أشبه ما تكون بدرس فلسفي نظري، بعيد عن متطلبات الحياة الفكرية الواقعية. فهي، بحراكمها، قد أغفلت دور الشروط الموضوعية، ومجال الإرادة، ودور الآخر في تكوين الذات.

ب. ينطلق بدوي، للوهلة الأولى، من القيم الصوفية في التراث الإسلامي، ولكنه في ما الإنسان الكامل من دون ارتباط بالله، لذلك كان إنسانه خالقاً، يذوب في الله، أو يمتلك ذهب إليه لم يتعدّ جانباً من التصوّف المتمثل بالشطح، وكأنّه في بعض الأحيان يردّد قول الحلاج «أنا الله، سبحانه ما أعظم شأنِي». كان عبد الرحمن بدوي يسعى إلى أن يكون الحضور اللاحدوثي والقدرة اللازمناكية.

(١٠٦) المصدر نفسه، الصفحات ١٤٥ إلى ١٦٠.

ت. يقيم بدوي فلسفته على القلق والهم، ويناھض العقلانيّة والعلیّة. فهو أراد الهرب من الأفكار الشموليّة، فحبس الإنسان في ذاته، وحوّله إلى كائن كئيب غير بناء، لا يحترم الأشياء، ولا المجتمع، ولا الجمهور، ولا العقل، فكانت فلسفته عبارةً عن حلم رجل مسحوق، يعيش هو جسات.

ث. عارض عبد الرحمن بدوي الفلسفة النسقيّة، ولكنّه عاد وانزلق في هويّتها، ذلك لأنّ النشاط الثقافيّ الفلسفيّ معه، عاد واتّخذ شكل عمارة إيديولوجيّة متمركزة حول الإنسان، فعملت على منهجة ما تريد أن تقوله ووضعته في مواجهة عمارة ومناهج مخالفة، فوقعت في محذور ما حذرت منه، وما ثارت عليه لرفضه وتقويضه.

ج. اعتبرت نفسها ناظرةً إلى الوجود، ولكنّها عادت وحوّلت الإنسان إلى ماهيّة غير معيّنة، ولم تكف بذلك بل عملت على تحويل كلّ ما ينتمي إلى هذا الإنسان إلى ماهيّة أيضًا.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

الصفحة	الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة	ISSUE / SPECIAL	العدد
صفر	فلسفة الملا صدرا	The Philosophy of Mullâ Şadrâ	0
١	التصوف والعرفان	Mysticism and Gnosticism	1
٢	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفي	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	2
٣	التعددية الدينية - وجهات معرفية إسلامية ومسيحية	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	3
٤	اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة	Contemporary Islamic Philosophical Trends	4
٥	الإيمان وإرادة الاعتقاد	Faith and the Will to Belief	5
٦	الهرموطيقا	Hermeneutics	6
٧	الأخلاق والدين	Ethics and Religion	7
٨	فلسفة الدين	Philosophy of Religion	8
٩	لغة الدين ١	The Language of Religion I	9
١٠	لغة الدين ٢	The Language of Religion II	10
١١	الدين والعلمنة	Religion and Secularism	11
١٢	المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	12
١٣	الدين، الفن والتصوف	Religion, Art and Mysticism	13
١٤	إشكالية السر بين الفلسفة والدين والاجتماع	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	14
١٥	اليهودية: مدارسها الدينية، وتياراتها الفكرية	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	15
١٦	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Shar'ia	16
١٧	تأملات دينية وفلسفية في الموت وما بعده	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	17
١٨	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي	Man in the Islamic Theistic System	18

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

19	Religious Dialogue	الحوار الديني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزية الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدس والمدنس)	٢٢
24	Faith	الإيمان	٢٤
25	Revelation	الوحي	٢٥
26	Human Nature [1]	الطبيعة البشرية [١]	٢٦
27	Human Nature [2]	الطبيعة البشرية [٢]	٢٧

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / آ
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ِ
u	u	ُ
a	a	َ

ʾ	ʾ	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
ʿ	ʿ	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

_____, *Rabīʿ al-Fikr al-Yūnānī*, 3rd edn. (Cairo: Maktabat an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1943).

_____, *Sīrat Ḥayātī*, 1st edn. (Beirut: al-Muʿassasah al-ʿArabiyyah li-ad-Dirāsāt w-an-Nashr).

H. H. Schaeder, *Rūḥ al-Ḥaḍārah al-ʿArabiyyah*, trans. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī (Kuwait – Beirut: Dār al-Qalam, 1980).

‘Abd ar-Raḥmān Badawī and Existentialism*Ahmad Majed* _____ (201-247)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Existentialism, being an underlying intellectual school synthesized within intellectual arenas, has its own representatives, theorists, and periodicals. In this very respect, it represented itself as an alternate for Arab, Islamic societies. Through plotting ‘Abd ar-Raḥmān Badawī’s philosophical synthesis, this paper expounds on Arabic existentialism, for this personality brought into actualization that very project within an Islamic framework. Ergo, Badawī introduced existentialism with a traditional reference for it to be accepted outside the bosom in which it was first born. This school presented, moreover, many an idea distinct from western existentialism, making Badawī a pioneering, incisive philosopher whom this paper tries to build upon to bring into light an intellectual project that bears its very own characteristics, vision, and attitudes.

Key terms: Existentialism; ‘Abd ar-Raḥmān Badawī; time; existence; angst; gradations of being; poetry.

References

- ‘Abd-ar-Raḥmān Badawī, *al-‘Insāniyyah w-al-Wujūdiyyah fī al-Fikr al-‘Arabī* (Kuwait – Beirut: Dār al-Qalam).
- _____, *az-Zamān al-Wujūdiyy*, 3rd edn. (Beirut: Dār ath-Thaqāfah, 1937).
- _____, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Wujūdiyyah* (Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyyah li-ad-Dirāsāt w-an-Nashr, 1981).
- _____, *Hal Yumkin Qiyām ‘Akhlāq Wujūdiyyah?*, 1st edn. (Cairo: Maktabat an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1953).
- _____, *Kharīf al-Fikr al-Yūnānī*, 3rd edn. (Cairo: Maktabat an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1970).
- _____, *Mawsū‘at al-Falsafah*, 1st edn. (Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyyah li-ad-Dirāsāt w-an-Nashr, 1984).
- _____, *Min Tārīkh al-‘Ilhād fī al-‘Islām*, 1st edn. (Cairo: Dār an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1945).
- _____, *Mir‘āt Nafsī*, 1st edn. (Cairo: Dār an-Nahḍah al-Miṣriyyah 1946).

Feeble Promotion of Shiite Mysticism Sows the seeds of False Mysticism

Muhammad Fanaei al-Ashkuri ————— (175-199)

Imam Khomeini's Institute – Qum

Trans. Ali Hajj Hasan

Throughout this dialogue, Dr. Muhammad Fanaei al-Ashkuri, a professor of philosophy at Imam Khomeini's Institute, had reflected upon mysticism qua its inward, esoteric dimension, in as much as it is an esoteric knowledge and inclination towards the knowledge of God. That very inclination is, yet, limited not to a particular civilization, rather it is common between all humankind, for it's based upon the very primordial *fiṭrah* of knowing God. Mysticism is, moreover, but the vertical dimension of religion. In that very respect, knowledge and inclination towards God are the core pillars of mysticism. By and large, mystical knowledge is a knowledge of intuition as it is a direct communion with God and His manifestations. The heart is, as such, the essential fountain of mysticism through which our very acts of worship become of a mystic sort. Dr. Muhammad, then, added that modern schools that behold the name of mysticism could not be deemed as true mysticism, as they speak not about intuition, nor innate, esoteric experience, let alone the mystical wayfaring. They are alike mysticism from the very outer facets alone. This is, as per Dr. Muhammad, the very false mysticism that elaborates but on worldly affairs.

Key terms: Mysticism; false mysticism; knowledge; inclination; love; intuition; attraction; nearness; the sacred.

References

Muḥammad Husayn aṭ-Tabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmiyyah).

Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzindarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfī* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2000).

Muḥammad Bāqir as-Sabziwārī, *Dhakhīrat al-Ma'ād* (Beirut: Mu'assasat 'Āl al-Bayt lī-'Iḥyā' at-Turāth).

- J. Freund, *L'essence du politique* (Sirey, 1965).
- J. J. Rousseau, *Contrat social*.
 _____, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
 _____, *Emile*.
- J. P. Garnier and D. Goldschmidt, "L'État, c'est vous," *Le Monde Diplomatique* (Février, 1979).
- J. P. Lefebvre and P. Macherey, *Hegel et la société* (Paris: P.U.F., 1984).
- K. Marx and F. Engles, *L'idéologie allemande* (Paris: Éd. sociales, 1968).
- K. Marx, "Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique," in K. Marx and F. Engles (eds.), *Etudes philosophiques* (Paris: Éd. Sociales, 1974).
 _____, *Critique du droit politique hégélienne* (Paris: Éd. sociales, 1975).
 _____, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* (Paris: Pauvert, 1984).
- L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat," *La Pensée* 151 (Juin, 1970).
 _____, *Positions* (Paris: Éd. sociales, 1976).
- L. Colletti, *De Rousseau à Lénine* (Gordon and Breach, 1972).
- L. Saint-Just, Institutions Républicaines, in *Œuvres choisies* (Paris: Gallimard, 1968).
Le Monde (27, Décembre, 1984).
- M. Rocard, *Qu'est-ce que la social-démocratie?* (Paris: Seuil, 1979).
- P. F. Moreau, Société civile et civilisation, in F. Châtelet (ed.), *Histoire des idéologies* (Paris: Hachette, 1978).
- P. Rosanvallon and Y. Cannac, "Que faire de l'État?" *Le Débat* 26 (Septembre, 1983).
- P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique* (Paris: Seuil, 1979).
 _____, *Le Débat* 26 (Septembre, 1983).
- R. Barthes, *Mythologies* (Paris: Seuil, 1970).
- S. Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*.
- Th. Hobbes, *De Cive*, trans. S. Sorbière (Sirey, 1981).
 _____, *Léviathan*, trans. F. Tricaud (Sirey, 1971).
- Y. Cannac, *Le Débat* 26 (Septembre, 1983).

“Civil Society”: the History of the Term

Francois Rangeon ————— (147-173)

Université Amiens – Amiens

Trans. Ali Yussef

Coming to the term of “civil society”, one could depict that this concept bears not fixation in its very meaning; rather, it had metamorphosed over time and history. It was, first, coined to signify the state, then it had transformed to mean private society wherein citizens could pursue their own interests. Afterwards, it had schematized an entity far afield from the state. It was even defined as the rival of the state, by which state and civil society could, by no means, work in concomitance. In this regard, the state represents the vehicle of power and coercion, and, as such, it becomes a passive political body, while the civil society, so as to be deemed as a social nexus, embraces individuals qua their citizenship, achieving, this way, their welfare and prosperity afar from coercion.

Key terms: Civil society; state of nature; state; citizen; nation; liberalism; J. J. Rousseau; Th. Hobbes.

References

- A. Ferguson, *An essay on the History of Civil Society* (Londres, 1767).
 ———, *Principles of Moral and Political Science* (Edinburgh, 1792).
 A. Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Éd. sociales, 1977).
 B. Badie and P. Birnbaum, *Sociologie de l'Etat* (Paris: Pluriel, 1983).
 B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, ed. M. Gauchet (Paris: Pluriel, 1980).
 B. Mandeville, *La Fable des abeilles*, trans. L. and P. Carrive (Paris: Verin, 1974).
 É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: les Éditions de Minuit, 1969).
 E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (Paris: P.U.F., 1982).
 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*.
 ———, *Théorie du droit*.
 G. Lavau, “L'espace politique français,” *Esprit* (Décembre, 1979).
 J. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de L'Écriture sainte*.

S. Huntington, *Ṣidām al-Ḥaḍārāt*, trans. Ṭal'at ash-Shāyib, 2nd edn. (Cairo: Dār Suṭūr, 1999).

Samīr Khayr ad-Dīn, *Mabda' al-'Adl* (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2009).

Ṭāha 'Abd ar-Raḥmān, *al-Ḥadāthah w-al-Muqāwamah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2007).

_____, *Rūḥ al-Ḥadāthah*, 1st edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-'Arabī, 2006).

Philosophizing the Values of Civilization

Shafik Jaradi ————— (119-145)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Upon defining the very meaning of civilization, the linguistic and the analytical mind, both, have transcended human differences in gender, color, and ethnicity, overcoming ancient civilizations of all sorts, henceforth, differentiating between civilization, on the one hand, and civilizations, on the other. The innate origin of every cultural establishment, moreover, lies in the accumulation of the efforts and knowledge of humankind amidst a uniform, historic context, which imparts to these efforts a special identity originating from volitional and innate intentionality of a “unique” nation. This is dubbed as the accumulated values that work in terms of history and time. As such, history becomes a framework through which civilization could be fully discerned. Quite the contrary, the western mind has differentiated between *civilizations* and *civilization* in light of the norms outlined by western civilization itself. Hence, new norms had emerged to schematize what is cultural from what is not. Along these lines, are there standards determining civilization? Are there norms by virtue of which we could judge a humankind or a community as *civilized*? Further, what are the major aims of civilization?

Key terms: Civilization; civilizations; nations; modernity; reification; vicegerency; globalization.

References

‘Abd-al-Wahhāb al-Misīrī, *al-‘Almāniyyah ash-Shāmilah w-al-Juz’iyyah*, 1st edn. (Cairo: Dār ash-Shurūq, 2002).

D. Senghaas, *aş-Şidām Dākhil al-Ḥaḍārāt*, 1st edn. (Cairo: Dār al-‘Ayn, 2008).

Ḥusayn Muwannis, *al-Ḥaḍārah* (Kuwait: ‘Ālam al-Ma‘rifah, 1978).

Muḥammad Bāqir aş-Şadr, *al-Madrasah al-‘Islāmiyyah* (Beirut: Dār az-Zahrā’, 1973).

_____, *as-Sunan at-Tārīkhīyyah fī-al-Qur’ān* (Beirut: Dār at-Ta‘āruf, 2005).

_____, *Baḥṭh Hawl-al-Mahdī* (Beirut: Dār at-Ta‘āruf, 1981).

Muḥammad Ḥājj Ḥamad, *al-Ḥākimiyyah* (Beirut: Dār as-Sāqī, 2010).

Murtaḍā Muṭahharī, *al-‘Adl al-‘Ilāhī*, 3rd edn. (Beirut: ad-Dār al-‘Islāmiyyah, 1997).

Human Nature: Justice versus Power [2]

Noam Chomsky vs. Michel Foucault _____ (93-118)

MIT – Massachusetts

Trans. Ali Yussef & Muhammad Ali Jaradi

While language and discourse form the starting point in the debate between Chomsky and Foucault concerning human nature, the main concerns pertain to the political implications inherent in the various conceptions of this nature. And while Chomsky sees no choice but that every society should maximize the fundamental characteristic of creativity intrinsic to human nature through overcoming the elements of political repression and coercion existing in any society—constituting, thus, free entities that embrace that very urge of creativeness, Foucault holds that the primordial political task lies in criticizing the economic institutions that appear to be neutral and independent so that one could overthrow the power of the class ruling through such institutions.

Key terms: Human nature; scientific progress; creativity; freedom and limitation; knowledge and power; anarcho-syndicalism; liberalism.

_____, *al-Le'ā'i*, ed. 'Alī-Reḡā 'Aṣgharī and Mahdī Hājjiyān (Tehran: Madrasey-e 'Āliy-e Shahīd-e Muṭahharī,).

_____, *al-Mahajjah al-Bayḡā' fī Tahdhīb al-'Aḡyā'* (Qum: Nashr-e 'Islāmī, 1383 H.L).

_____, *'Anwār al-Ḥikmah*, ed. Muḡsin Bīdārvar (Qum: Nashr-e Bīdār, 1383 H.S.).

_____, *ash-Shāfi fī al-'Aqā'id w-al-'Aḡkām*, ed. Mahdī al-Anṣārī al-Qummī (Tehran: 'Inteshārāt-e Lūḡ-e Maḡfūz, 1382 H.S.).

_____, *aṣ-Ṣāfi* (Tehran: Ketāb-Furūshiy-e 'Islāmī, 1376 H.S.).

_____, *Ḥaḡāyeq dar 'Aḡhlāq-u-Sayr-u-Sulūk*, trans. Muḡammad Bāqir Sā'idī al-Khurāsānī (Tehran: 'Ilmiyey-e 'Islāmī, 1360 H.S.).

_____, *'Ilm al-Yaqīn fī 'Uṣūl ad-Dīn*, ed. and comm. by Muḡsin Bīdārvar (Beirut: Mu'assasat at-Tārikh al-'Arabī).

_____, *Qurrat al-'Uyūn fī al-Ma'ārif w-al-Ḥikam*, ed. Muḡsin 'Aqīl (Qum: Dār al-Kitāb al-'Islāmī, 1410 H.S.).

_____, *'Uṣūl al-Ma'ārif*, ed. and comm. by Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyānī (Tehran: Daftar-e Tabliḡāt-e 'Islāmī, 1362 H.S.).

Reḡā 'Akbariān, *Ḥekmat-e Muta'āliyye va Tafakkur-e Falsafey-e Mu'āṣer* (Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e 'Islāmiy-e Ṣadrā, 1386 H.S.).

_____, *Munāsabāt-e Dīn va Falsaf-e dar Jahān-e 'Islām* (Tehran: Pejūheshghāh-e Farhangh va 'Andishey-e 'Islām, 1386 H.S.).

S. H. Hasr, *Preface on Osulolmaref* (Tehran: Islamic Publishing, 1353 H.S.).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah*, ed. Muṣṭafā Muḡaqqiq Dāmād (Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e 'Islāmiy-e Ṣadrā, 1382 H.S.).

_____, *'Asrār al-'Āyāt*, ed. Muḡammad Mūsavi (Tehran: 'Inteshārāt-e Ḥekmat, 1385 H.S.).

_____, *Mafātīḡ al-Ghayb* (Tehran: 'Anjuman-e Ḥekmat va Falsaf-e, 1363 H. S.).

_____, *Tafsīr-e Sūrehāy-e Tāreq va 'A'lā va Zilzāl*, ed. Muḡammad Kawājawī (Tehran: 'Inteshārāt-e Mawlā, 1363 H.S.).

_____, *Tafsīr-e Sūre-ye Vāqe'-e*, trans. and comm. by Muḡammad Kawājawī (Tehran: 'Inteshārāt-e Mawlā, 1363 H.S.).

Plotting al-Fayḍ al-Kāshānī's Method in Studying Mullā Ṣadrā's Question of Resurrection

Rida Akbarian & Najmeh Saadat Radvar _____ (73-89)

Tarbiat Mudares University – Tehran

Trans. Hasan Taher

The issue of resurrection per Mullā Ṣadrā's philosophical synthesis, and its philosophical concept qua the gradations of being, had been revised and scrutinized by al-Fayḍ al-Kāshānī. al-Fayḍ's change in his articulation towards the question of reason had introduced a very new, more moderate presentation of the relation between religion (*ash-sharʿ*) and reason (*al-ʿaql*). This change, in turn, led to a change in al-Fayḍ's schematization of the issue of resurrection throughout his life. Coming over the works al-Fayḍ had written early, and those written later on, one could sketch the substantial change al-Fayḍ's intellectual synthesis had known qua the issue of resurrection and the gradations thereof. One could also depict the different methods al-Fayḍ adopted in interpreting that very question, inasmuch as it starts from his vision to resurrection per human gradations of being and ends with an articulation based upon the historical time.

Key terms: Mullā Ṣadrā; al-Fayḍ al-Kāshānī; resurrection; gradations of being; reason; religion (*ash-sharʿ*).

References

ʿAbd-ar-Raḥmān b. ʿAḥmad al-Jāmī, *Naqd an-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (Tehran: Muʿassasey-e Muṭāleʿāt-e Farhanghī).

ʿAbd-ar-Razzāq al-Kāshānī, *ʿIṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyyah*, ed. and comm. by Majīd Hādī Zādeh (Tehran: ʿInteshārāt-e Ḥekmat, 1381 H.S.).

ʿAlī Nūrī, *Taʿlīqāt bar ʿAsrār al-ʿĀyāt* (Tehran: ʿInteshārāt-e Ḥekmat, 1385 H.S.).

Ghulām-Ḥusayn ʿIbrāhīmī Dīdānī, *Mājarāy-e Fikr-e Falsafe-ye ʿIslām* (Tehran: Taḥrī-e Nū, 1379 H.S.).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-ʿAnwār* (Tehran: Dār al-Kutub al-ʿIslāmiyyah, 1361 H.S.).

Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī, *al-ʿInṣāf*, ed. Bahrād Jaʿfarī (Tehran: Madrase-ye ʿĀliy-e Shahīd Muṭahharī, 1387 H.S.).

_____, *al-Kalimāt al-Makhzūnah*, ed. ʿAlī-Reḍā ʿAṣgharī and Mahdī Hājīyān (Tehran: Madrasey-e ʿĀliy-e Shahīd-e Muṭahharī, 1387 H.S.).

_____, *al-Mabda' w-al-Ma'ād*, ed. Muḥammad Dhabiḥi and Ja'far Shāh Naẓarī (Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e 'Islāmī-e Ṣadrā, 1391 H.S.).

Shahāb ad-Dīn as-Suhrawardī, *al-Mashārī' w-al-Muṭārahāt*, ed. H. Corbin, 2nd edn. (Tehran: Mu'assasey-e Muṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhanghi 1372 H.S.).

_____, *Ḥikmat al-'Ishrāq*, ed. H. Corbin (Tehran: Mu'assasey-e Muṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhanghi, 1372 H.S.).

Sharaf ad-Dīn al-Khurāsānī, “‘Ibn Sinā,” in Qāzīm Musavī Bajnūrdī (ed.), *Dā'irat al-Ma'ārif Buzurgh-e 'Islāmī* (Tehran: Markaz-e Dā'irat al-Ma'ārif Buzurgh-e 'Islāmī, 1377 H.S.).

'Alī 'Awjabī, *Māheyyat va Bun-e Māyehāy-e Ma'refat dar Hekmat-e Yamāni* (Tehran: Farhanghestān-e 'Ulūm-e Jumhūrīy-e 'Islāmīy-e 'Irān, 1385 H.S.).

'Alī b. 'Aḥmad b. Turkah, *Tamhīd al-Qawā'id*, ed. Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyāni (Tehran: 'Anjuman-e Hekmat va Falsafey-e 'Irān, 1360 H.S.).

'Alī-Reḍā Zakavātī Qarāghuzlū, *Nukteh Ghiri-hāy-e Mullā Ṣadrā bar bū 'Alī: Sayr-e Tārikhiyeh Mullā Ṣadrā* (Tehran: Nashr-e Hastiy-e Namā, 1380 H.S.).

Beyūk 'Alī Zādeh, "Māheyyat-e Maktab-e Falsafey-e Mullā Ṣadrā va Tamāyez-e 'Ānhā 'az Maktabhāy-e Dīghar," *Kharadnāme-ye Ṣadrā* 10 (Qum: Bunyād-e Hekmat-e 'Islāmīy-e Ṣadrā, 1376 H. S.).

Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Ḥasan Zādeh al-'Āmulī (Qum: Būstān-e Ketāb, 1382 H. S.).

H. Nasr, *Ṣadr al-Muta'allihin ash-Shirāzi w-al-Hikmah al-Muta'aliyah*, trans. Ḥusayn Sūnshī (Tehran: 'Inteshārāt-e Suhravardī, 1382 H.S.).

Hasan Ḥasan Zādeh, *Qur'ān va 'Irfān va Burhān 'az Ham Jedāyi Nadārānd* (Tehran: Mu'assasey-e Muṭāle'āt va Taḥqīqāt-e Farhanghi, 1370 H.S.).

'Ibn Sinā, *al-'Ishārāt w-at-Tanbihāt*, ed. by Muṭabā az-Zir'ī (Qum: Būstān-e Ketāb, 1381 S.H.).

_____, *ash-Shifā', al-Manṭiq, al-Madhkhal*, ed. al-'Abb Qanawātī, Maḥmūd al-Khaḍirī, and Fu'ād al-'Ahwānī (Cairo: Wizārat al-'Awqāf al-'Umūmiyyah, 1953).

_____, *at-Ta'liqāt*, ed. 'Abd-ar-Raḥmān Badawī (Qum: Maktab al-'Ilām al-'Islāmī, 1404 H.L.).

Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād, *aṣ-Ṣirāf al-Mustaḡim*, ed. 'Alī 'Awjabī (Tehran: Nashr-e Mīrāth-e Maktūb, 1380 H.S.).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, 2nd edn. (Beirut: Mu'assasat al-Wafā' 1403 H.).

Muḥammad-Reḍā Ḥakīmī, *'Elāheyyāt-e 'Elāhi va 'Elāheyyāt-e Bashari* (Tehran: 'Inteshārāt-e Dalīl-e Mā, 1386 H.S.).

Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'-e 'Āthār* (Tehran: 'Inteshārāt-e Ṣadrā, 1374 H.S.).

Rūsh Shenāsiy-e 'Ulūm-e 'Insānī 56 (Qum: Pejūhashghāh-e Ḥūz-e va Dāneshgāh, 1387 H.S.).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shirāzi, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

Reflections on Methodological Characteristics of Mullā Ṣadrā's Philosophical School

Ali Shirwani ————— (49-71)

Research Institute of Hawzah and University – Qum

Trans. Muhammad Hasan Zaraket

Ever since transcendent theosophy was brought into fruition by Mullā Ṣadra, it had been merely criticized as being an eclectic school, importing the teachings of different schools, all at variance, and conjoining them altogether in its own philosophical method. It, henceforth, puts together peripatetic philosophy, with Illumination (*ishrāq*), mysticism, theology, and religious texts with no such harmony pervading. Departing from the very words of Mullā Ṣadrā, this paper depicts the underlying aspects of transcendent theosophy, so that it would be distinguished from other schools expounding on the very same issues.

In order to convey its aim, this study sheds light on the fact that albeit the school of transcendent theosophy merely benefitted from other preceding schools amongst all intellectual trends within Islamic philosophy qua their studies upon existence, it is, in any event, a philosophical school in the full sense of the word.

Accordingly, the current paper unfolds the following: (1) transcendent theosophy's criticism of the theoretical mysticism methods; (2) distinction between transcendent theosophy and the school of Illumination (*ishrāqī*), (3) stature of intuition and religious teachings in transcendent philosophy, (4) comparison between intellectual (*'aqlī*), transmitted (*naqlī*), and intuitive (*shuhūdī*) approaches as per acquiring knowledge of existence, (5) expounding on the terms of "enlightened intellect" and "intuitive demonstration," and (6) the crystallization of inter-disciplinary methods within transcendent theosophy.

Key terms: Transcendent theosophy; Mullā Ṣadrā; philosophy; mysticism; intuition; transmission; methods.

References

'Abd-ar-Rasūl 'Ubūdiyyat, *Dar 'Āmadī beh Neẓāmeḥ Ḥekmat-e Ṣadrāyi* (Tehran: 'Inteshārāt-e Samt, 1385 H.S.).

'Aḥmad 'Abū Turābī, "Rūsḥe Shenāsiy-e Ḥekmat-e Muta'āliy-e," *Ma'rifat-e Falsafī* 4 (Qum: Mu'assasey-e 'Āmūzeshī va Pejūhashiy-e 'Imām Khumeynī, 1383 H.S.).

1981).

J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

S. H. Nasr, *Sadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1987).

_____, *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

Şadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

_____, *Kitāb al-'Arshiyyah*, ed. by Fātin al-Labūn (Beirut: Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī, 2000).

T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971).

Theosophy of Mullā Ṣadrā

Roberts Avens _____ (19-47)

Iona College – New York

Trans. Dima Mouallem

The concept of existence and transubstantial motion constitute the core pillar of the Sadrian philosophy. Existence, in the eyes of Mullā Ṣadrā, is but one reality, single and unified, assuming varying grades and stages in terms of intensity and weakness, and perfection and deficiency. Transubstantial motion, however, influences everything in this universe but those created from separate Intelligence. Every creature in this universe takes on new form as it goes through the process of transubstantial motion rather like wearing one dress after another without casting away the previous one, transcending, thenceforth, towards higher levels of existence.

Key terms: Mullā Ṣadrā; the primacy of existence; levels of existence; transubstantial motion; quiddity; presence; intuition; creative imagination.

References

Aristotle, *Kitāb an-Nafs*, trans. 'Aḥmad Fu'ād al-'Ahwānī, ed. Georges Shaḥātah Qanawātī, 1st edn. (Cairo: Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1949).

F. Rahmān, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975).

F. Schuon, *Understanding Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1981).

H. Corbin, "La place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne," *Studia Islamica* 18 (Paris, 1962).

_____, "Le thème de la résurrection chez Molla Sadra Shirazi," *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday* (Jerusalem, 1967).

_____, "The Question of Comparative Philosophy," *Spring* (1980).

_____, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1968).

_____, *En Islam iranien* (Gallimard, 1972).

_____, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).

H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press,

_____, *Şadr ad-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Affaires, 1997).

_____, *Three Muslim Sages* (Cambridge, 1964).

Şadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* (Tehran, 1387 H. S.).

_____, *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah*, preface by Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyānī (Mashhad, 1967).

_____, *Şeh Resāleh 'az Şadr ad-Dīn ash-Shīrāzī* (Mashhad: Chāpkhāney-e Dāneshghāh-e Mashhad, 1973).

_____, *Sharḥ al-Hidāyah* (Tehran, 1313 H. L.).

Sa'īd al-Qummī, *'Asrār al-'Ibādāt*, ed. Muḥammad Bāqir as-Sabzawāri (Tehran: 'Enteshārāt-e Dāneshghāh-e Tehran, 1339 H.S.).

Shihāb ad-Dīn as-Suhrawardī, *Hikmat al-'Ishrāq*, in H. Corbin (ed.), *Œuvres philosophiques et mystiques* (Tehran-Paris, 1952).

What is the Transcendent Theosophy?

Hussein Nasr _____ (7-18)

George Washington University – USA

Trans. Fatima Muhammad Zaraket

Coming upon the term of “Transcendent Theosophy” one could depict that Mullā Ṣadrā was not the first to coin that very term, however, he was but the first to cultivate it, bestowing, as such, upon it his own understandings, concepts, and purport. In that sense, transcendent theosophy became closely intertwined with Ṣadrā’s name. This article sets forth the core pillars upon which transcendent theosophy was established, comparing it with the schools which preceded it, namely the school of Illumination (*‘ishrāq*) and Peripatetic (*mashshā’*), to access, in that event, to these pillars through the lenses of the schools preceding it.

Key terms: Transcendent theosophy; Mullā Ṣadrā; ‘Ibn Sīnā; as-Suhrawardī; natural philosophy; metaphysics.

References

- E. L. Fackenheim, “A Treatise on Love by Ibn Sīnā,” *Medieval Studies* 7, 1945.
- H. Corbin, “Configuration du temple de la Ka’ba comme secret de la vie spirituelle,” *Eranos-Jahrbuch*, 1967.
- _____, *Le Livres des pénétrations métaphysiques* (Tehran-Paris, 1964).
- Hādī as-Sabzawārī, *Sharḥ al-Manẓūmah*, ed. Mahdī Muḥaqqiq and T. Izutzu (Tehran, 1969).
- Javād Musleḥ, *Falsafey-e ‘Ālī yā Hekmat-e Ṣadr al-Muta’allihīn* (Tehran: Dāneshgāh-e Tehran, 1377 H.L.).
- S. H. Nasr, “al-Hikmat al-ilāhiyyah and Kalām,” *Studia Islamica* 34, 1971.
- _____, “Condition for meaningful comparative philosophy,” *Philosophy East and West*, 22:1, Jan. 1972.
- _____, “Suhrawardi,” in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol.1 (Wiesbaden, 1966).
- _____, “the Meaning and Role of Philosophy in Islam,” *Studia Islamica* 37, 1973.
- _____, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (London, 1978).

inasmuch as they are deemed to be the demand to understand civilizations, and as such one could reach to new, Islamic readings for the question of values, modernity, and civilization.

With Francois Rangeon we come upon a translation of his paper that examined the history of the term “Civil Society,” returning it back to its historical roots and different metamorphosis, which lead to a core change in the implications of the meaning thereof due to time and social changes.

Then we reach upon a swift debate with Muhammad Fanaei al-Ashkuri that goes upon Shiite mysticism inasmuch as it's an esoteric dimension of religion. Dr. Muhammad mapped the importance of promoting the true mysticism vis-à-vis false mysticism that knows no shortage of coverage in certain parts of this world.

The final paper, by Ahmad Majed, maps the thinking of the late Egyptian philosopher 'Abd ar-Rahmān Badawī, initiating from the existential philosophy he keened upon, to, at the end, bring it into fruition far afield from the traditional bosom in which it was, first, brought into fruition.

The Issue

While the very first issue of *al-Mahajjah* had expounded on the school of Ṣadr ad-Dīn Muḥammad b. 'Ibrāhīm ash-Shīrāzī, the gnostic, the philosopher, this issue, again, after many an issue, dedicates its pages to treat the philosophical synthesis of Mullā Ṣadrā for his synthesis is so central that it has its very implications in the realm of philosophy, whether Islamic or International. This time the issue takes a new approach, emphasizing on the core pillars upon which the school of transcendent theosophy and Ṣadrā's philosophical schematization was built.

Hussein Nasr commences his study upon transcendent theosophy by a detailed explanation of the history of the integration of that very term, even before Mullā Ṣadrā who, he himself, expounded upon it later on but distanced it to an ever greater degree from its pre-used meanings. Nasr, then, added that the transcendent theosophy is but a new branch emerging from the tree of the intellectual Muslim tradition, enabling Muslims, as such, to reach upon perennial truths by virtue of a very new vision of the Real. With Roberts Avens we come upon schematizing the detailed core pillars upon which Mullā Ṣadrā established his own theosophy.

Then, Ali Shirwani emphasizes upon the methodological characteristics of Mullā Ṣadrā's philosophy compared to Peripatetic and Illuminative (*'ishrāqī*) philosophy, to conclude that the school of transcendent theosophy, per se, is an independent, separate philosophical school in the strict sense of philosophy. It, truly, benefitted from previous schools, intertwining mysticism with illumination (*'ishrāq*) and demonstration in a very vivid manner. Afterwards, Rida Akbarian and Najmeh Saadat Radvar depict the question of resurrection qua Ṣadrā's philosophy as per Muhsin al-Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Ṣadrā's most peculiar disciple.

The "Papers and Studies" section includes five studies. The very first is the second part of the celebrated Chomsky-Foucault debate on human nature, a debate which swiftly goes on from language, to science, and politics, by virtue of the encyclopedic nature of the two philosophers.

In the second paper, Shafik Jaradi outlines the accumulative values of civilization

*In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful*

Al-Mahajja |
Issue 28 (2014)